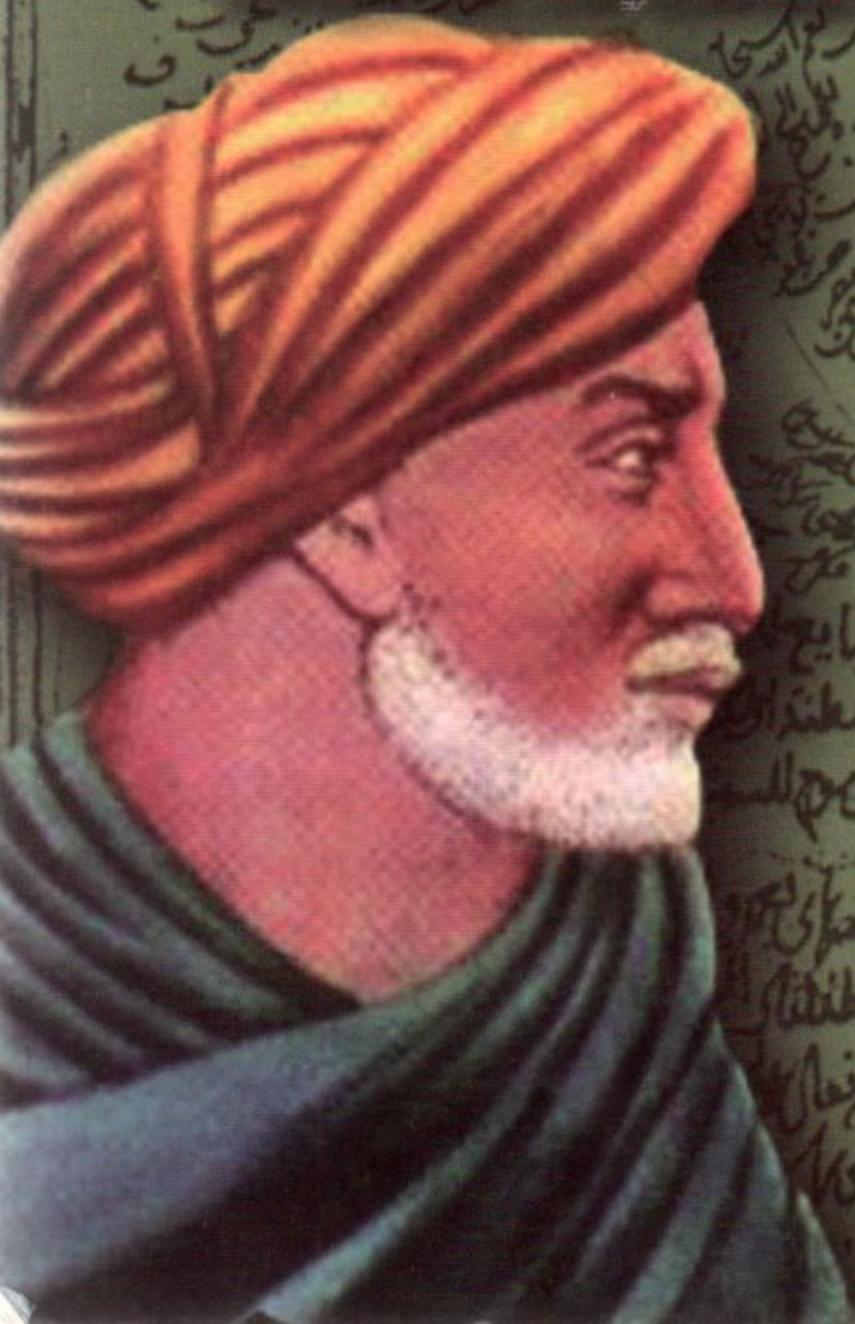


سامية حسن الساعاتي

أهدى كتابه إلى ابن حزم في ذكره
اللهم إني أهدى كتابي إلى ابن حزم
وليس يوجر وذئبها أنت من
وكتب مولعها بغير الضرر بل دون
وعلمه الله تعالى كلاماً بينه

ابن حزم مبكراً

قراءة جديدة لفكرة ومنهجه في علم الاجتماع



مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com



رقم ١٤٦ / ٤٩٣٩

كتاب الأدبي

المجلس الأعلى للثقافة



٨٣٥١٦ ٨٣٥١٤/٨٢

البن على طاون مبتاع

قراءة جديدة لفكرة ومنهجه في علم الاجتماع

سامي حسن السعدي



٢٠٠٦

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

الساعاتى ، سامية حسن .

ابن خلدون مبدعاً : قراءة جديدة لفكرة ومنهجه فى علم الاجتماع /
سامية حسن الساعاتى - ط١ - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٦ ،

٢١٦ ص ٢٤ سم

١ - الاجتماع ، علم

٢ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦

٣٠١ - العنوان

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٣٠٥٥

التقديم الدولي 2 - 106 - 437 - I.S.BN. 977

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية

حقوق النشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E.Mail: asfour@onebox.com

إهداء

إلى أبي وأستاذى

أ.د. حسن الساعاتى

عمر فنان ووفاء

سامية الساعاتى



مقدمة

الإبداع لغة، هو استحداث الشيء على غير مثال سابق، فهو بديع، والفعل أبدع، أي أتى بالبديع.

والجديد في هذا الكتاب أنني أفرد له لإبداع ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع فكراً ومنهجاً ، شرقاً وغرباً، كما أنه مبتكر اسم علمه الجديد وهو "علم المعاشرة" .

والجدير بالذكر أن الإبداع عند ابن خلدون لا يأتي من جهة علم فحسب، بل إنه قد تولد أيضاً من إبداعه في المنهج والطريقة، لذلك كان منطقياً أن يكون كتابي هذا قراءة جديدة لإبداع الفكر، وإبداع المنهج معاً في علم الاجتماع الخلدوني ببرؤية فكرية ومنهجية مختلفة عما كتب من قبل عن ابن خلدون .

ومن حسن الطالع ، أنني قد تلمذت على يد أستاذى، الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، عميد الاجتماعيين العرب، الذى عرّفنا بابن خلدون، وشرح لنا مؤلفاته، وحبينا فيه، وبين لنا أوجه تفرده ومواطن الابتكار عنده .

ومن حسن الحظ أيضاً أن الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى قد أسدَّ إلى تدريس مقدمة ابن خلدون، حين أغير عميداً بكلية آداب بيروت العربية، ذلك أن تدريس المقدمة، لمحاضرة الطلاب فيها، كان يتطلب منى، التركيز ، والتفكير ، القراءة المتأنية الفاحصة .

وقد لفت نظرى عند قراءتى الأولى للمقدمة، أن ابن خلدون قد ذكر موضوع علمه الجديد الذى على حد قوله - أعزره الله عليه" وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولكنه لم يذكر اسم العلم الذى اهتمى إليه .

وقد شغلت بهذا كثيراً، لأن اسم العلم ليس هو موضوعه، وابن خلدون يعلم ذلك جيداً، لأنه عند تناوله للعلوم في المقدمة قد فرق بين أسماء العلوم ومواضيعاتها، وأخذت أفرأ المقدمة فصلاً فصلاً، قراءة متعمقة، حتى اهتدت إلى لغز اسم العلم، في الفصل الثالث والثلاثين منها، وهو علم المعاشرة.

ولا غرابة في أن اختلاط ابن خلدون في قلعة "ابن سلامة" وشعوره آنذاك بالوحدة، بعيداً عن الناس، وحتى عن أهل بيته جعله يقدر قيمة "الأنس بالعشير"^(١) الذي رأى أنه الهدف الأول لل عمران " وهو الساكن والتازل في مصر أو حلة" ^(٢) ولذلك اشتق منه اسم علمه الجديد، وهو "المعاصرة".

" بذلك يكون علم المعاشرة الذي وضعه ابن خلدون علماً مستقلاً، وأحد العلوم التي تدل على كمال الحضارة" .

ثم يقرر حسن الساعاتي، في كتابه الغريد علم الاجتماع الخلدوني "وفي إطار هذا المنحى من التفكير الخلدوني"^(٣)، تمكنت تلميذتي وابنتي الدكتورة سامية حسن الساعاتي من كشف اسم العلم الجديد، الذي ابتدعه ابن خلدون ولم يصرح باسمه" .

ويستطرد قائلاً "والحق أن هذا الكشف الذي اهتدت إليه ابنتي سنة ١٩٨١، وكتبت عنه مقالاً في المجلة الاجتماعية القومية، ليعد أهم حدث يتعلق بعلم ابن خلدون المبكر"^(٤) منذ نشر الطبعة الرابعة من كتابي هذا" .

(١) المقدمة ص ٤١

(٢) المقدمة ص ٤١

(٣) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني ، القاهرة، الطبعة الخامسة، ص ١٨

(٤) انظر سامية الساعاتي ، علم المعاشرة ، والسوسيولوجي : بين ابن خلدون ، وأوجيست كونت ، المجلة الاجتماعية القومية ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية،

الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ - المجلد ١٩ .

وجدير بالذكر أن جميع من كتبوا عن ذلك العلم الجديد جعلوا من موضوعه اسمًا له، فقللوا إنه علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني .

أما "أوجيست كونت" الذي يعد في العالم الغربي مبتكر علم الاجتماع، قبيل منتصف القرن التاسع عشر، فهو الوحيد الذي لمح اسم العلم، وصاغه في اصطلاح مكون من مقطعين، أحدهما لاتيني "Socius" من المعاشرة والآخر يوناني "Logos" من العلم .

لكن "كونت" للأسف، لم يشر إلى الأصل الذي وضع هذا الاسم بالعربية، وهو عبد الرحمن بن خلون الذي أنشأ علمه الجديد قبله بأربعين سنة وستين عاماً .

ومنذ ذلك الحين شُغِّلت بقضية الإبداع عند ابن خلون، وقررت بعد فرائط عديدة وعميقة في مقدمته أن أفرد كتاباً لابن خلون، يضم أهم ابتكاراته ، وأعظم إبداعاته في علم الاجتماع وأن أبسطّها حتى يطلع عليها أبناؤنا الطلبة ، والدارسون العرب في كل مكان ويتبنوا عظمة ابن خلون ، فإنه يستحق ذلك وأكثر ، فهو أبو علم الاجتماع بشهادة علماء الشرق والغرب .

وفي كتابنا شرح مفصل لمواطن الإبداع عند ابن خلون سواء في الأفكار، وذلك بالعرض والشرح والتحليل ، أو في المنهج، حيث بينما بالتفصيل قواعد المنهج التي اتبعها للوصول إلى الكشف عن علمه الجديد .

والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك علم اجتماع عربي بمعنى الكلمة إلا من خلال نتاج الفكر العربي، مترابط الحلقات، في تأصيل تام، وفهم عميق لمجتمعنا العربي وما يسود العلاقات الاجتماعية بين أفراده من قيم وعادات اجتماعية، بعضها عميق الجذور طال عليه الأمد، وبعضها الآخر مستحدث شديد التأثير .

ول يكن لنا في علامتنا "ابن خلدون" أسوة حسنة في توفره على الإطلاع،
والدرس في شتى العلوم والمعارف إلى حد العزلة في قلعة ابن سلامة التي مكنته
من الابتكار والإبداع .

وفي النهاية، وبعد استعراضنا للإبداع الخلدوني فكرًا ومنهجًا يمكننا
القول مع د. عبد المجيد مزيان وزير الثقافة الجزائري في كلمته للملتقى الدولي
الأول لابن خلدون (فرنسا ، تاونغزوت ، ولاية تيارت ، الجزائر) ، "إن كل عربي
يمكن أن يجد نفسه إما خلدونيًّا صرفاً، وإما خلدونيًّا في الأساس، وشيئًا آخر".

سامية حسن الساعاتي

مصر الجديدة في ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٦

تقديم

من ابن خلدون ؟

لقد اشتهر مؤلف المقدمة بين الناس وفي بيئات العلم والأدب باسم "ابن خلدون" ولكن اسمه كان عبد الرحمن ، واسم والده محمد . وأما تلقيه بلقب "ابن خلدون" فكان بالنسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء : وهو الجد الذي كان قد دخل الأندلس، مع جند اليمانية ، قبل ولادة مؤلف المقدمة بعده لا تقل عن أربعة قرون .

وقد عرف المؤلف نفسه ، في بداية المقدمة نفسها ، بالعبارة التالية:
" يقول العبد الفقير إلى الله تعالى ، الغنى بلطفه ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي " ^(١) .

وأما معاصره فقد أضافوا إلى ذلك سلسلة طويلة من الأسماء ، والألقاب والنعوت . مثلاً : إن الوقية المسطورة على غلاف نسخة تاريخه المهدأة إلى مكتبة جامع القرويين بفاس ، ذكرته بالألقاب والنعوت التالية:

" قاضي القضاة ، ولی الدين ، أبو زید ، عبد الرحمن ، ابن الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد ، ابن خلدون ، الحضرمي ، المالکی... " .

(١) قام بتحقيق سيرة ابن خلدون الذاتية في كتاب على حدة ، بالعنوان الذي اختاره هو نفسه ، وهو التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، محمد بن تاويت الطنجي ، وقد اعتمدنا عليه في هذه النبذة عن ابن خلدون .

ولا شك فى أن كنية "أبو زيد" افترنت به بالنسبة إلى اسم ابنه الأكبر ، ولقب ولى الدين خلع عليه بعدها تولى منصب قاضى القضاة المالكية فى مصر ، كما أن نعنه بالمالكى كان تمييزاً له عن قضاة سائر المذاهب وعلمائها .

ومما يلفت النظر إنه نعت نفسه بالحضرمى ، مشيرًا بذلك إلى اتصال نسبة بقبائل حضرموت ، وأما معاصروه فى مصر فكثيراً ما نعtoo بالMaghribi أو التونسي ، إشارة إلى مجئه من بلاد المغرب .

وفضلاً عن ذلك كله ، كان افتران اسم ابن خلدون فى بعض الكتابات والخطابات المعاصرة له ، ببعض الألقاب والنعوت الأخرى، حسب أنواع المناصب التى تولاها فى مختلف أدوار حياته ، من جملة ذلك : الوزير ، الرئيس ، الحاجب ، الصدر الكبير ، الفقيه الجليل ، علامة الأمة ، إمام الأئمة ، جمال الإسلام والمسلمين .

غير أن هذه الأسماء والألقاب والنعوت الكثيرة والمتنوعة أهملت بمرور الزمان ، الواحد بعد الآخر ، إلى أن أصبح مؤلف المقدمة يعرف وينعرف باسم "ابن خلدون" ، مجردًا عن سائر الأسماء والنعوت .

وذلك على الرغم من أن التاريخ يذكر عدداً غير قليل من الرجال الذين كانوا يحملون مثله لقب "ابن خلدون" ، وعلى الرغم من أن بعضهم كان قد نال شهرة كبيرة فى السياسة ، وبعضهم الآخر فى العلم .

ويظهر من ذلك : إن شهرة عبد الرحمن بن خلدون فاقت شهرة جميع هؤلاء - على اختلاف عهودهم - فارتبط اسم ابن خلدون فى الأذهان بم مؤلف المقدمة وحده ، كما أن المقدمة نفسها صارت تعرف باسم "مقدمة ابن خلدون" على وجه الاختصار .

ولد ابن خلدون في تونس سنة ١٣٣٢ م (٧٣٢ هـ) ، وتوفي في القاهرة سنة ١٤٠٦ م (٨٠٨ هـ) ، وعاش بهذه الصورة مدة لا تقل عن ثلاثة أربعين إلـا سـنة وـاحـدة .

إن هذه السنوات الطويلة كانت زاخرة بنشاط خارق للعادة ، وحيوية محيرة للعقل .

كان نشاط ابن خلدون عـديـدـ الجـوانـبـ : شـمـلـ مـيـادـيـنـ الإـدـارـةـ وـالـسـيـاسـةـ ، وـالـخـطـابـةـ وـالـقـضـاءـ ، وـالـدـرـسـ وـالـبـحـثـ ، وـالـتـدـرـيسـ وـالـتـأـلـيفـ .

وـكـانـ حـيـويـتـهـ عـنـيفـةـ صـاخـبـةـ لـاـ تـعـرـفـ مـعـنـىـ الـهـدوـءـ ، وـلـاـ تـبـالـىـ بـالـأـخـطـارـ وـالـأـهـوـالـ . وـلـذـكـ صـارـتـ حـيـاتـهـ سـلـسلـةـ طـوـيلـةـ مـنـ حـوـادـثـ النـجـاحـ وـالـفـشـلـ ، فـقـدـ وـصـلـ إـلـىـ أـعـلـىـ مـنـاصـبـ الـحـكـمـ ، فـىـ عـهـودـ مـلـوكـ عـدـيدـينـ ، فـىـ دـوـلـ عـدـيدـةـ ، وـلـكـنـهـ فـىـ الـوقـتـ نـفـسـهـ ، تـعـرـضـ إـلـىـ مـحـنـ وـنـكـباتـ مـتـوـعـةـ ، مـرـاتـ عـدـيدـةـ .

إـنـهـ تـنـعـمـ بـنـعـمـ الـقـصـورـ ، وـلـكـنـهـ ذـاقـ مـرـارـةـ الـاعـقـالـ وـالـسـجـنـ . أـيـضاـ حـضـرـ حـربـاـ اـنـتـهـتـ بـانـهـزـامـ الـجـمـاعـةـ الـتـىـ يـنـتـسـبـ إـلـيـهـاـ ، فـاضـطـرـتـهـ إـلـىـ الـهـيـامـ فـىـ الصـحـارـىـ مـدـةـ مـنـ الزـمـنـ .

دخل غـمـارـ الـحـيـاةـ الـعـامـةـ قـبـلـ أـنـ يـبـلـغـ العـشـرـينـ مـنـ عـمـرـهـ ، وـقـامـ بـمـهمـةـ سـيـاسـيـةـ خـطـيرـةـ ، بـعـدـمـاـ وـصـلـ إـلـىـ عـتـبةـ السـبـعينـ أـيـضاـ ، وـبـيـنـ وـظـيـفـتـهـ الـأـولـىـ وـمـهـمـتـهـ الـأـخـيـرـةـ تـولـىـ كـتـابـةـ السـرـ ، وـخـطـةـ الـمـظـالـمـ ، وـصـارـ وزـيـرـاـ ، وـحـاجـبـاـ ، وـسـفـيرـاـ وـمـدـرـسـاـ ، وـقـاضـيـاـ وـخـطـيـبـاـ ، وـكـلـ ذـلـكـ بـيـنـ سـلـسلـةـ مـنـ الـحـوـادـثـ وـالـمـشـاـكـلـ ، وـبـيـنـ ضـرـوبـ مـنـ الـمـنـافـسـاتـ وـالـمـخـاصـمـاتـ .

ولـمـ يـتـمـنـ اـبـنـ خـلـدونـ ، خـلـالـ عـمـرـهـ الطـوـيلـ ، بـ"ـحـيـاةـ الـهـدوـءـ"ـ بـمـعـناـهـاـ التـامـ إـلـاـ نـحوـ أـرـبـعـةـ أـعـوـامـ ، وـلـذـكـ بـيـنـ أـوـاـئـلـ سـنـةـ ١٣٧٥ـ وـأـوـاـخـرـ سـنـةـ ١٣٧٨ـ ،

عندما اعتزل الحياة العامة وانزوى في قلعة ابن سلامة ، بعيداً عن شواغل المدن ومباهجها .

ولكن ، مما يلفت النظر ، أن هذه السنوات القليلة التي اعتزل خلالها ابن خلدون الحياة العامة ، وتمتع بنعم الهدوء ، كانت أثمن وأخصب سنى حياته ، من حيث النشاط الفكري والإنتاج العلمي : لأن المقدمة التي ضمنت له الخلود بين أعاظم رجال الفكر في العالم ، كانت من نتاج هذه الحياة المنزوية في تلك القلعة الثانية .

إن مسرح حياة ابن خلدون ونشاطه ، لم ينحصر بمسقط رأسه تونس . ومثوى رفاته القاهرة ، بل شمل معظم أقطار العالم العربي المترامي الأطراف .

غادر ابن خلدون مسقط رأسه تونس وهو في سن العشرين . ولم يعد إليها إلا بعد ستة وعشرين عاماً . تنقل خلالها بين مختلف مدن المغرب الأدنى والأقصى والأندلس ، لم يمكث فيها بعد هذه العودة ، إلا أربعة أعوام . انتقل بعدها إلى مصر ، وبقى فيها حتى آخر حياته . إلا أنه لم ينقطع عن التنقل بتاتاً ، خلال وجوده في مصر أيضاً : ذهب مرة إلى الحجاز ، لأداء فريضة الحج ، ومرة إلى القدس لزيارة المقامات المباركة ، ومرة إلى دمشق للاشتراك في الدفاع عن المدينة ، عندما أخذ تيمور يغزو بلاد الشام .

وخلاصة القول : قضى ابن خلدون ٢٤ سنة من حياته في تونس و ٣٦ سنة منها في المغرب الأوسط والأقصى والأندلس و ٢٤ سنة منها في مصر والشام والجاز .

ولم يبق خارج مسار حياته ، و مجالات نشاطه قطر عربى ، غير قلب الجزيرة العربية والعراق .

ولتقدير مبلغ اتساع هذه الأقطار التي عاش وعمل وتنقل فيها ابن خلدون تقريباً صحيحاً ، يجب علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار حالة " وسائل المواصلات " التي كان يلجأ إليها في ذلك العهد للانتقال من مدينة إلى مدينة ، ومن قطر إلى قطر . ويتبين مما ذكره ابن خلدون نفسه في ترجمة حياته ، أن رحلته من تونس إلى الإسكندرية ، كانت قد استوجبت بقاءه على ظهر المركب أربعين ليلة ، وانقاله من الطور إلى بنبع ، خلال رحلته إلى الحجاز ، استغرق شهراً كاملاً كما أن مجئه من قوص إلى القاهرة - داخل القطر المصري نفسه - خلال عودته من الحج ، تتطلب مدة مماثلة لذلك .

إن ظروف حياة ابن خلدون التي لخصناها آنفًا ساعدت على توسيع ملاحظاته ، وتنمية معلوماته مساعدة كبيرة ، كما أنها أثرت في تكوين أسلوب تفكيره تأثيراً عميقاً .

إنه كتب المقدمة سنة ١٣٧٧ (٧٧٩ هـ) ، بعد أن وصل إلى منتصف العقد الخامس من العمر ، وبعد أن شاهد كثيراً من الانقلابات السياسية ، واشترك اشتراكاً فعلياً في عدد غير قليل منها . ومما لا شك فيه أن الأمور التي لاحظها خلال هذه السنوات الطويلة ، في هذه الأقطار المختلفة ، كانت من أهم العوامل التي أثرت تأملاته ، ووجهت نظرياته ، عندما أقدم على كتابة المقدمة .



الباب الأول

إبداع الفكر في علم الاجتماع الخلدوني

حقائق الماضي هي الميدان المشترك بين علم التاريخ من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى، ولذلك كان هم كبار المؤرخين نقل الأخبار والروايات بأمانة، وتسجيلها بدقة، وتحصيل مادة وفيرة منها، تعين على تصوير الماضي تصويراً واضحاً، يجعل قراءته مفيدة والعبرة منه أكيدة^(١).

ولئن كان فضل المؤرخين القدامى في أمانة النقل، وغزاره المادة التي صنفوها منها كتبهم، فإن عبد الرحمن بن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلاً آخر ظهر في ناحيتين: الأولى في تفريقه ما بين التاريخ وفلسفة التاريخ، والثانية في تساؤله الدائب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية، مستمدة من معرفته بطبعات العمران.

فأما الناحية الأولى فواضحة من قوله: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل . فاما ذكر الأحوال العامة للافاق والأجيال والأعصار، فهو أنس للمؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره"^(٢)، ولقد هدأ هذا الاتجاه إلى استقراء نظريات كثيرة ومتعددة خاصة بالعمران البشري، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والأننس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينحله البشر بأعمالهم ومساعيهم منا للكسب والمعاش والعلوم والصناعات، وسائر ما يحدث

(١) انظر حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، المرجع السابق ص ٦٩ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٢ .

من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال^(١). وقد هدأ هذا الاتجاه أيضًا إلى براق ظاهرة التغير الاجتماعي . فهو يقرر "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهما ونحلهما لا تدوم على وتبة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمسكار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"^(٢) .

والناحية الثانية التي ظهر فيها فضل ابن خلدون، ومميزته عن فطاحل المؤرخين في عصره، وعمن سبقه من المؤرخين القدامى، تتحصّر في اهتمامه بتقصي الأسباب والعلل والدواعي للوّاقعات أو الظواهر الاجتماعية، ذوات كانت أو أفعالاً، ولذلك نجده في المقدمة يقرر استقراءاته في شكل قضايا عامة، ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتى: "والسبب في ذلك" ، وذلك لأن^(٣) . ويقرر ابن خلدون رأيه فيربط الأسباب بالأسباب بقوله: "إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالأسباب، واتصال الأكونا بالآكونا، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض"^(٤) . ولذلك نجده ينقد من سبقة من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الواقع والأحداث^(٥) . ذلك لأن ابن خلدون قد فطن إلى ما بين التاريخ وفلسفة التاريخ، أو التاريخ التحليلي، من بون شاسع . فهو يقرر أن "فن التاريخ . . في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسباق من القرون الأولى . . . وفي باطنـه نظر وتحقيق، وتعليق للكائنات ومبادئـها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابـها عميق"^(٦) .

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٣٢ .

(٣) و (٤) المقدمة ، ص ٣٥ .

(٥) المقدمة ، ص ٥ .

(٦) المقدمة ، ص ٣ ، ٤ .

وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يهتم فقط بالتساؤل عن أحداث الماضي فيسجلها، ولكنه يسأل أيضاً عن كيفية حدوثها، وهذه مرحلة متقدمة عن سابقتها. ثم هو لا يقف عند ذلك فحسب، بل يتقدم أيضاً إلى مرحلة سامية في المعرفة، فيتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث. لقد كان مبدئه في كتابة مقدمته، أن يسأل بخصوص أية ظاهرة من ظواهر العمران: ماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟ فإجابته عن الثالثة (لماذا؟) ف تكون موضوع علم الاجتماع... وهذا كان دأب ابن خلدون، الفيلسوف الاجتماعي، الذي كتب في اعتقاده وصدق في بداية مقدمته: "ولم أترك شيئاً من أولية الأجيال والدول، وتعارض الأمم الأولى، وأسباب التصرف والحوال، في القرون الخالية والممل، وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلقة، وعزّة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستواعبت جمله، وأوضحت براهينه وعلمه" (١).

ولعل الذي يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين، هو كله بالبحث عن العلل والأسباب، لما قد وقع من وقائع أدت إلى نشأة الدول وبداية العمران وظواهره. ذلك لأنه لم يكن يقنع بمجرد الكشف عما وقع، حدثاً كان أو فعلًا، ولا بمجرد كيفية وقوع ما وقع ، بل كان مولعاً بالبحث عن العلل الكامنة، والتقصي عن الأسباب الخفية والظاهرة، وهاتان عمليتان تحتاجان إلى أن يكون الباحث مستوعباً لأكبر قسط من المعرفة وأن يكون قادرًا على اخترانها والاحتفاظ بها، ثم الإفصاح عنها مرتبة ومحضنة، بحيث يسهل على العقل أن يلمح العلاقات التي تربط الحقائق بعضها ببعض، سواء كان ذلك عن تشابه واتفاق أو تباين واختلاف.

(١) المقدمة ، ص ٧ .

ولقد سلك ابن خلدون في تأليف مقدمة كتابه مسلكاً غريباً، لأنه جيد في بابه، فريد في منهجه. ذلك المنهج الذي استطاع أن يستخلصه بثاقب نظره، ليكون نسقاً فكريّاً خاصّاً به، مكنه من الوقوف على أسرار المعرفة وما خفي من دقائقها. وهكذا كان قديراً على ابتكار علمه الجديد، الذي لم يسبق إليه أحد، لا من حكماء الحضارات الموجلة في القدم، كال المصرية القديمة، والبابلية، والهنودية، والصينية، ولا من فلاسفة الحضارات القريبية إلى الميلاد، كاليونانية والرومانية. فابن خلدون نسيج وحده في وضع هذا العلم الجديد.

وقد حدد ابن خلدون لعلمه الاجتماعي الجديد - وهو علم العاشرة بين بني الجنس - موضوعه ومسائله، فكتب فيما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، أي الظواهر الاجتماعية أو الأساليب والاتجاهات التي تجري مجرى العادة، وتلازم طبيعة العمران، أي التنظيم الاجتماعي، أو المجتمع المنظم بواسطة هذه النظم الاجتماعية العامة، التي يتخذها أفراد المجتمع أساساً لضبط شؤونهم الجمعية، وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض، في تعاملهم بعضهم مع بعض، وتحديد العلاقات التي تربطهم بغيرهم، في تعاملهم معهم. فإن الناس في علاقاتهم الاجتماعية، لا يعيشونفوضى لا نظام لهم، ولا يتعاملون على غير هدى، ولكنهم يسرون في ذلك وفق أنظمة من طبيعة الحياة الاجتماعية.

وتظهر أصلة ابن خلدون وإبداعه في كشفه عن طبيعة العمران البشري، والقواعد العامة التي تضبطه وتوجهه، وتحكم في تحوله من حال إلى حال. وبذلك أنار العقول وفتح الأذهان، وصرف الباحثين عن النقل الأعمى، دون تدقيق أو إعمال فكر، وحثهم على الأخذ بمنهجه، لكي يستطيعوا التبين الصحيح للأحوال الماضية، التي وقعت فعلاً، والتبيؤ السليم لما سوف يحدث في المستقبل، بناء على

استقراء الماضي، والاستدلال من الحاضر، وهذا يفسر قوله: وتفى على أحوال
ما قبلك من الأيام والأجيال، وما بعدك.

والذى يهمنا من مؤلفه التاريخى الكبير، هو الجزء الأول الذى يحتوى
على تمهيد فى فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه، مع الإشارة إلى الأخطاء التى
وقع فيها كبار المؤرخين القدماء، وعلى ما أسماه ابن خلدون "الكتاب الأول" فى
العمران وما يعرض فيه من العوارض الذاتية، من الملك والسلطان، والكسب
والمعاش ، والصناعات والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب . هذا الجزء الأول،
أى "التمهيد" و "الكتاب الأول"، وهو الذى صار معروفاً بعنوان "المقدمة" لمؤلفه
التاريخي الضخم، الذى يتالف وفق تقسيم ابن خلدون نفسه، من كتابين كبيرين،
أحدهما فى تاريخ العرب، والثانى فى تاريخ البربر . ولقد جلبت المقدمة لابن
خلدون شهرة خالدة، بما حوتة من قواعد فريدة أرسى عليها منهاجاً أصيلاً، جعلها
أساساً للبحث التاريخي . ولقد مكنته هذه القواعد من ابتكار علم جديد، عين
موضوعه وحدد مسائله، وشرحه وفصله، مدعماً آراءه بشتى البراهين . ويمكن
الحكم بأن مقدمة ابن خلدون أول كتاب فى العالم فى علم الاجتماع النظري
أو العام .



الفصل الأول

ابن خلدون مبدع علم المعاشرة

اسم العلم الجديد ، واكتشافه :

لفت نظرى عند قراءة مقدمة ابن خلدون أكثر من مرة فراءة عميقة ومتأنية ، لمحاضرة الطلاب فيها أنه في الفقرة التي يقرر فيها وضعه لعلم جديد ، الذى - على حد قوله - "أعتره الله عليه" ^(١) لم يذكر اسم العلم الذى اهتمى إليه. وإنما ذكر فقط موضوعه ومسائله. إذ قال: "وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. ذو مسائل ، وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى" ^(٢) . ثم قال فى مكان آخر من المقدمة : "وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم" ^(٣) .

وقد شغلت بهذا الأمر كثيراً ، لأن اسم العلم ليس هو موضوعه. وابن خلدون يعلم ذلك جيداً لأنه عند تناوله للعلوم فى المقدمة قد فرق بين أسماء العلوم وموضوعاتها . فهو على سبيل المثال يفرق بين "أصول الفقه" كاسم للعلم ، وبين موضوعه ، وهو كما يقول فى المقدمة : "النظر فى الأدلة الشرعية من

(١) ونص ذلك فى المقدمة "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً وأعثربنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره "مقدمة العلامة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ ،

ص ٤٠ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٣) المقدمة ، ص ٤٣ .

حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف ، وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له ^(١) . كما يفرق بين "الكلام" كاسم للعلم ، وبين موضوعه وهو على حد الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ^(٢) . وهو أيضاً يفرق في مقدمته بين "الطبيعيات" كاسم للعلم . وبين موضوع هذا العلم . وهو كما يذكر "علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون . فيننظر في الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن وما يتكون في الأرض من العيون والزلزال ، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك" ^(٣) .

وأيقت أن لابد أن يكون لهذا العلم الجديد عند ابن خلدون اسم . وأخذت أسئلاً عن موضع اسم العلم في المقدمة وأنا مقتنعة بأن ابن خلدون نفسه لابد أن يكون قد ذكره في مكان ما فيها ، لأن الذي يقرأ مقدمة ابن خلدون لابد أن يستنتج أنه معلم من الطراز الأول وأنه كتبها وكأنما هو في موقف تعليمي أصيل . ويتبين ذلك من قوله في مواضع كثيرة من المقدمة و"اعلم" ، "وانظر ما وقع من ذلك" و "اعتبر ذلك" و "انظر بالمشاهدة" . و "اعلم أنه قد تقدم" . فابن خلدون دائمًا وبروح المعلم يوضح ما يقول ، ويربطه بما سبق وما لحق ، لذا كان غريباً لا يصرح باسم علمه الجديد عندما كتب عن موضوعه وبين مسائله .

وأخذت أقرأ المقدمة ، كلما خلوت إلى نفسي ، قراءة متأنية ومتفرضة . فصلاً فصلاً ، علني أتعثر على ما ينير لي السبيل ويقودني إلى اسم العلم ، وركزت القراءة على وجه الخصوص في ذلك القسم من المقدمة الذي يتناول العلوم

(١) المقدمة ، ص ٤٥٢ .

(٢) المقدمة ، ٤٥٨ .

(٣) المقدمة ، ٤٩٢ .

والصناعات . وهو ما نطلق عليه في العصر الحاضر "علم اجتماع المعرفة " . حتى إذا ما وصلت إلى الفصل الثالث والثلاثين وعنوانه "في أن الصنائع تكسب أصحابها عقلاً" . إذا بي أجد أن ابن خلدون قد كتب في هذا الفصل "الحضارة الكاملة تقيد عقلاً لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس" ^(١) . وفي هذه الفقرة ذكر ابن خلدون اسم علمين هما :

١ - تدبير المنزل ، الذي هو السياسة المدنية .

٢ - معاشرة أبناء الجنس .

وبمفهومات العصر الحاضر ، يتضح أن معنى كونهما من الصنائع ، أنهما علمان تطبيقيان . وهذا هو الهدف العملي للعلوم النظرية .

وإذا ما عدنا إلى الفقرة التي يتحدث فيها ابن خلدون عن علمه الجديد الذي وضعه نجد أنه ذكر اسم أحد هذين العلمين إذ قال "... ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة" ^(٣) .

وقد كنت أتوقع أن يذكر ابن خلدون اسم العلم في تلك الفقرة نفسها التي ذكر فيها "علم تدبير المنزل الذي هو السياسة المدنية" في بداية المقدمة ^(٤) ، ولكنه لم يفعل ذلك ، وهو ما يدعوه إلى التساؤل . وهذا ما سأحاول الإجابة عنه فيما بعد . ولما تأكد لي أن ابن خلدون لم يغفل اسم العلم الذي وضعه ، وإنما أخره ليذكره ذكرًا عابرًا في الفصل الذي مهد به لباب العلوم وأصنافها ^(٥) . أخذت

(١) المقدمة ، ص ٤٣٨ والصناعات – العلوم التطبيقية .

(٢) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٣) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٤) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٥) المقدمة ، ص ٤٢٩ .

أتساع عن دوافعه إلى ذلك . ولكنى رأيت أن أهتدى فى هذا الأمر البالغ الأهمية بما ذكره العلماء العرب الذين أولوا مقدمة ابن خلدون عنايتهم الفائقة وتناولوها بالبحث والدراسة.

ولقد كان أول من عنى بمقدمة ابن خلدون هو " طه حسين " الذى جعل من ابن خلدون المشكلة البحثية لأطروحته للدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩١٧ . وقد ذكر فى هذه الأطروحة ما نصه : " إن ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتراقب مصادفة دون انتظام ، بل يقرر أن هناك قوانين تسير الحركة الاجتماعية ، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين بدرس المجتمع فى نفسه . ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل *Suigeneris* يسميه ابن خلدون "علم العمران"^(١) وهكذا تأكّدت من أن طه حسين لم ينتبه إلى اسم العلم كما ورد في المقدمة وأنه جعل من موضوع العلم اسمًا له .

وجاء من بعده " ساطع الحصرى " الذى توفر على دراسة مقدمة ابن خلدون سنوات طويلة بدأت منذ سنة ١٩٤٧ ، ثم نشر بحوثه عنها فى مجلد بعنوان " دراسات عن مقدمة ابن خلدون " صدر فى سنة ١٩٥٢ ، وفي هذا المجلد كتب ما يلى "لقد قال ابن خلدون بوجوب اتخاذ الاجتماع الإنساني و"علم العمران" على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع" ^(٢) .

كما ذكر " على عبد الواحد وافي " أيضًا فى بحث آخر له بعنوان "ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع " الذى ظهر فى كتاب مهرجان ابن خلدون

(١) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، رسالة للدكتوراه باللغة الفرنسية، ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان، دار الاعتماد، القاهرة، سنة ١٩٢٥، ص ٥٠

(٢) مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتقديم، على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربى، القاهرة،

سنة ١٩٦٢ : " فمن بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون " علم العمران البشري ، أو الاجتماع الإنساني " وهو العلم الذي نسميه الآن السوسيولوجيا *Sociologie* أو علم الاجتماع" ^(١) .

وجدير بالذكر أن على عبد الواحد وافي قد تناول الفصل الذي عثروا فيه على اسم العلم الجديد لابن خلدون . وهو علم معاشرة أبناء الجنس ، ولكنه للأسف لم يستلفت نظره في ذلك الفصل المهم إلا الفكرة المتضمنة في عنوانه وهو " أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً في الرياضة والحساب " ولعل تركيزه على الفكرة الأساسية في هذا الفصل هو الذي جعله لا يتتبه إلى ما فيه من أفكار مهمة ومن قول بالغ الأهمية عن اسم العلم الجديد وهو المعاشرة بين بنى الجنس ^(٢) .

أما " عبد الرحمن بدوى " فقد أصدر بمناسبة المهرجان السالف الذكر كتاباً عن مؤلفات ابن خلدون يحصى فيه آثاره ويصف ما تبقى لدينا عنها من بحوث وأعمال علمية . والحقيقة أن المؤلف هنا قد حذف ساقيه من اتخاذها من موضوع العلم الجديد اسمه له ، فقد ذكر " عبد الرحمن بدوى " في كتابه " كل هذه أسئلة لابد أن تثور في ذهن القارئ وهو يقرأ المقدمة حين يحاول أن يردها إلى العلم الذي تنتسب إليه . وفي رأينا أن الجواب عن هذه الأسئلة جميعاً لن يتحقق إذا حاولنا إدراجها تحت علم واحد ، ولا مناص من القول بأنها مزيج من تلك العلوم الثلاثة : " فلسفة التاريخ ومنهجه " ، و " علم السياسة " ، و " علم الاجتماع " . وإذا

(١) على عبد الواحد وافي " ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع " أعمال مهرجان ابن خلدون ، المنعقد في القاهرة من ٦-٢ يناير ١٩٦٢ ، مشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ص ٦٩

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق وتقديم على عبد الواحد وافي ، المصدر السابق ، ص ٢٢٢

كان لابد من إدراجها تحت علم واحد . فلنسمه " علم العمران البشري " بـ"المعنى الواسع الذى أراده ابن خلدون لهذه التسمية" ^(١) .

وفي سنة ١٩٦٢ ، صدر عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى القاهرة كتاب يحوى أعمال مهرجان ابن خلدون الذى عقد فى المدة من ٢ إلى ٦ يناير ، وضم أبحاثاً متعددة لعديد من العلماء والمتخصصين الذين تناولوا فكر ابن خلدون من كل زواياه واتجاهاته .

وقد قدم " عبد العزيز عزت " فى هذا المؤتمر بحثاً بعنوان " تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون " قال فيه : " لكن آراء ابن خلدون فى مقدمته عن علم العمران قد أوجزها جرسان دى تاس .. " ^(٢) .

ومن الأبحاث التى أقيمت فى هذا المؤتمر ، بحث لـ " السيد بدوى " ، بعنوان " المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون " ، وفيه يقول : " وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضعت أساس " علم العمران " أو " علم الاجتماع " كما نسميه اليوم " ^(٣) .

كما قدم " حسن الساعاتى " فى هذا المؤتمر بحثاً بعنوان " المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون " ذكر فيه بالنص : " يتضح من ذلك أن اصطلاح العمران البشري ، أو علم العمران ، أدق وأوضح وأصدق على العلم الذى نطلق عليه

(١) عبد الرحمن بدوى، مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ٣

(٢) عبد العزيز عزت: " تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون "، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ٥٢

(٣) السيد محمد بدوى: " المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون "، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ١٧٧

اصطلاح علم الاجتماع^(١) ويقول "حسن الساعاتي في موضع آخر من بحثه : وبعد هذه محاولة تأكيدية للمنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون "الفيلسوف الاجتماعي العربي" والمؤرخ المدقق الذي أنشأ بين العلوم علماً جديداً ، وهو علم العمران الذي أبدى فيه لأحوال الدول والعمaran علا وأسباباً"^(٢) .

وأسمهم "حسن سعفان" ببحث في هذا المؤتمر بعنوان "سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون" قال فيه : "فإن عبد الرحمن ابن خلدون المفكر العربي الإسلامي هو أول وأضخم لأسس علم الاجتماع أو العمران"^(٣) .

وفي سنة ١٩٧٢ نشر "حسن الساعاتي" كتاباً عنوانه "علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج" وظهرت الطبعة الأخيرة منه عام ١٩٩٣ وفيه كتب يقول: "... فلم تكن العقول قد تنبهت بعد إلى أهمية العلم الجديد الذي احتوت عليه وهو الاجتماع الإنساني والعمaran البشري"^(٤). وذكر في مكان آخر من الكتاب "ومما هو جدير باللاحظة أن ابن خلدون قد استعار من علم الطبيعتيات مصطلحات وأفكاراً استخدماها في علم العمran البشري الذي ابتدعه"^(٥) .

من ذلك يتبدى لنا أن أبرز العلماء العرب الذين تناولوا مقدمة ابن خلدون بالبحث والدراسة ، لم يفطنوا إلى اسم العلم الذي كشفنا عنه ، وسبق أن أشرنا

(١) حسن الساعاتي: "المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ص ٢١٣

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٣

(٣) حسن سعفان : سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون "أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية ص ٢٢٩

(٤) و (٥) حسن الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار المعارف، القاهرة: ط ٤ ، ١٩٧٨، ص ١١٣ ، ٧٧

إليه ، وإنما عدوا جمِيعاً موضعَ الْعِلْمِ الْجَدِيدِ أَسْمَا لَهُ ، فَذَكَرَ جَمِيعَهُمْ بِلَا إِسْتِثْنَاءِ
أَنَّ اسْمَهُ الْعِمَارَانِ الْبَشَرِيَّةُ ، أَوْ أَحْيَانًا الْاجْتِمَاعُ الْإِنسَانِيُّ .

كذلك فات على "فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) الذي ترجم مقدمة ابن خلدون إلى الإنجليزية ، أن يكتشف اسم علمه الجديد، وكان أجدر به أن يكشفه، لأنَّه حين يترجم ، فإنه يتعمَّن في كلَّ كلامٍ ، ويتحصَّن كلَّ جملة ، بل إنَّ ترجمة "روزنثال" للفصل الثالث والثلاثين من المقدمة الذي ورد فيه اسم العلم الجديد ، جاءت غير موفقة ولا تؤدي تماماً المعنى الذي قصده ابن خلدون^(١) . وبكفى أن نشير هنا إلى أنه ترجم اصطلاح المعاشرة بكلمة "Contact"^(٢) . ونحن نعلم أن هذه الكلمة معناها الاتصال المباشر ، أما المعاشرة فتعني المخالطة والامتزاج^(٣) . وهي علاقات أوثق وأعمق من مجرد الاتصال المباشر .

كونت مقتبس اسم العلم الجديد :

وإنه لمما يدعُ إلى الإعجاب والدهشة معاً ، أنَّ الذِّي فَطَنَ إِلَى اسْمِ الْعِلْمِ
الْجَدِيدِ الذِّي وضعَهُ ابن خلدون ، وَهُوَ عِلْمُ الْمَعَاشَرَةِ ، لَمْ يَكُنْ سُوَى الْعَالَمِ
الْفَرْنَسِيِّ "أُوجِيْسْتْ كُونْتْ" Auguste Comte ، ذَلِكَ أَنَّ الْاَسْتِلَاحَ الذِّي وضعَهُ

(١) ترجم روزنتال عنوان الفصل الثالث والثلاثين كما يلى:

The crafts especially writing and calculation, give intel. Ligence to the person who practices them.

(٢) ثم ترجم الفقرة الخاصة باسم العلم كما يلى:

Perfect sedentary culture provides intelligence because it is a conglomerate of crafts characterized by concern for the (domestic) economy, contact with one's fellow men.

Ibn Khaldoun the Muquaddima: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal in three volumes, pantheon Books, New York, 1958. P.406

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧
الجزء الخامس، ص ٩٧.

إنما هو الترجمة الحرافية لعلم المعاشرة لابن خلدون . فالمعروف أن هذا الاصطلاح يحتوى على مفردتين إحداهما يونانية Logos بمعنى علم ، والأخرى Socius من اللاتينية بمعنى العشير أو شريك الجنس ، وأيضاً بمعنى المعاشرة بين شركاء الجنس ، أى أبناء الوطن الواحد ، وليس الأجانب^(١) . فلابد لنا أن نعجب به ونعرف له بالفضل لأنه عثر على اسم العلم فى مقدمة ابن خلدون وترجمه إلى الفرنسية قبل أن يهتم أحد من علماء المشرق ، والعلماء العرب بابن خلدون ومقدمته بسنين طويلة .

أما الذى يدعونا إلى الدهشة فهو أن ما سبق يظهر بكل تأكيد أن "كونت" قد وصل إلى علمه ترجمة الفصل الذى ورد فيه اسم العلم الجديد فى مقدمة ابن خلدون ، علماً بأن تفكيره كان يدور حول بحوث تتعلق بالفلسفة الوضعية ، وقانون الحالات الثلاث ، والفيزيقا الاجتماعية ، وكل هذه الأفكار بعيدة كل البعد عن أي شيء يوحى باصطلاح المعاشرة . إذن فهذا الاصطلاح دخيل على فكر كونت ، وهذا من غير شك يقعننا بالاعتقاد فى أنه قد اقتبسه من مقدمة ابن خلدون .

وليس ذلك بمستغرب على شخصية "كونت" الذى دأب على أن يأخذ أفكاراً عن غيره ولا يذكر مصدرها ، بل إنه أحياناً ينكر أنه قد نقلها عن أحد أصواته ، ومن ذلك أنه نقل عن "سان سيمون" قانون الحالات الثلاث ، لكنه مع ذلك ينفى أنه يدين بشيء إليه مع أن "سان سيمون" قد توصل إلى هذا القانون وسجله فى كتابيه "Travail sur la gravitation و Memoire sur la science de l'homme" "الذين صدرتا سنة ١٨٢٣ قبل أن يقابل كونت أو يعرفه^(٢) .

(١) انظر أيضاً : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ، الجزء الثاني ، ص ٦٠٨

(٢) اسم بمعنى مشارك ، ونو نصيب ، ورفيق متهد و قريب وشريك جنس Societas ، بمعنى زمالة واتحاد ، وتجمع لتحقيق هدف مشترك .

ومن المعلوم أيضاً أن "كونت" قد استخدم في مقدمة المجلد الأول من مباحث في الفلسفة الوضعية اصطلاح الفيزيقا الاجتماعية **Physique Sociale** ، وقد استخدم هذا الاصطلاح من قبله "سان سيمون" بالتبادل مع اصطلاح الفيزيولوجيا الاجتماعية **Physiologie Sociale** في بعض كتاباته، لكن كونت لم يثبت الفضل إلى صاحبه "سان سيمون" بل إنه كان ينفي دائمًا تأثره به ، ويتبين لنا ذلك من مراسلات كونت إلى صديقه "فالات" **Valat** سنة ١٨٧٠ (١) .

ومما يدعم ما ذهبنا إليه من أن "كونت" قد اقتبس اصطلاح علم العاشرة

من ابن خلدون الحقائق الآتية:

١ - يذكر ناتانيل شميدt N. في كتاب له بعنوان "ابن خلدون" ، مؤرخ واجتماعي وفيلسوف" ، في مستهل فصل عنوانه اكتشاف ابن خلدون العبارات التالية : "أربعمائة سنة كانت قد انقضت على موت ابن خلدون عندما ظهرت إلى النور ونشرت سنة ١٨٠٦ ، بعض القطع من كتاباته ، مترجمة إلى اللغة الفرنسية من قبل "سلفستر دى ساسي" **De sacy** وخلال هذه القرون كان أعظم مؤرخي العرب يكاد يكون مجهولاً في أوروبا" (٢) .

وتعتبر ترجمة "دى ساسي" أولى الترجمات عن مقدمة ابن خلدون ، وقد نشرت "دى ساسي" سنة ١٩١٠ ترجمة بعض الأجزاء الأخرى من المقدمة.

أما أول من قدر أهمية المقدمة حق التقدير ، ولفت أنظار الباحثين إليها فكان المؤرخ المستشرق النمساوي المشهور "هامر" **Hammer** الذي نشر في سنة

(١) انظر : Lewis and short, A Latin Dictionary, Oxford, 1966

(٢) انظر International Encyclopedia of the Social Sciences, The Mac Millan Company, The Free Press, 1968, Vol.3, P.201René Konig, Comte in David L. Sills (edr)

١٨١٢ رسالة باللغة الألمانية أشار فيها إلى نظريات ابن خلدون وخلع عليه لقب "مونتسكيو العرب" *Ein arabische Montesquieu* وبعد ذلك نشر "هامر" مقالاً في المجلة الآسيوية التي تنشر في باريس باللغة الفرنسية سنة ١٨٢٢ عن مقدمة ابن خلدون، استلقت به الأنظار وقال فيه ما يلى: "فلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ما يستحق الترجمة - ترجمة تامة - بقدر مؤلف ابن خلدون هذا" . وتأييداً لرأيه في أهمية المقدمة، نشر "هامر" عناوين الفصول التي تألف الأبواب الخمسة الأولى منها ^(١) .

ولم يمض وقت طويلاً على نشر مقالة "هامر" حتى عقب عليها "جارسن دى تاسي" *Garcin de Tassy* بمقالة في سنة ١٨٢٤، ذكر فيها أنه وجد في المكتبة الملكية في باريس نسخة كاملة من مقدمة ابن خلدون ونشر عناوين الفصول التي تألف الباب السادس إتماماً لما كان قد نشره "هامر" .

ثم قام شولتز *Schulz* سنة ١٨٢٥ بدعائية لمقدمة ابن خلدون ونشر في المجلة الآسيوية (التي تصدر في باريس) مقالاً "حول المؤلف الانتقادي الكبير لابن خلدون" دعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها ترجمة كاملة ^(٢) .

٢- ظهر في زمان "أوجيست كونت" وبالفرنسية ما كتبه ابن خلدون عن نفسه وتاريخ حياته . فلقد نشر ذلك المستشرق "دى سلان De Slane" في سنة ١٨٤٤ وكذلك ترجم المستشرق نفسه "دى سلان" كتاب تاريخ البربر في شمال إفريقيا لابن خلدون في أربعة مجلدات في سنتي ١٨٤٧، ١٨٥٦ فالجو العلمي في زمان "كونت" عرف آراء ابن خلدون وبعض مؤلفاته باللغة الفرنسية، ورجل مثل "كونت" يهمه أمر علم الاجتماع لا يمكن أن يجهل

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ساطع الحصرى، المصدر نفسه، ص ٢٥٠

ما يجرى فى زمانه بهذا الخصوص، فلا بد أنه عرف بطريقة أو بأخرى ما ينشر عن ابن خلدون فى ذلك الحين^(١).

٣ - اهتم بابن خلدون فى زمان كونت أكثر من مستشرق، ومن المعلوم أن المستشرق "كاترمير" ابتدأ فى زمان كونت الاهتمام بنشر مقدمة ابن خلدون بالعربية وترجمتها، وأنه أخرج المقدمة بالعربية فى ثلاثة مجلدات بعد موت كونت بسنة واحدة أى فى سنة ١٨٥٨ . ومعنى هذا أن كاترمير قد أنجز معظم عمله فى المقدمة فى حياة "كونت"، وبما أن الأفكار تتطوير دائمًا من هنا وهناك فى الجو العلمى فلا بد أنها وصلت إلى علم كونت بوسيلة أو بأخرى^(٢) .

٤ - صحيح أن كونت لم يكن يعرف اللغة العربية ليقرأ ابن خلدون فى مقدمته، ولكن آراء ابن خلدون فى مقدمته وبخاصة عن علمه الجديد قد أوجزها "جرسان دى تاس" ونشرها فى سنة ١٨٢٤ فى باريس، ونحن نعلم أن كونت وضع اصطلاح السوسيولوجى Sociologie حوالى سنة ١٨٣٥ وأنه لم يكن معزز عن الجو الشرقي ليعرف آراء ابن خلدون . فلقد كان له تلاميذ ثلاثة أهمهم الذى علق عليه كونت آماله فى نشر آرائه فى الشرق الأوسط ليكون رسولاً للمذهب الوضعي فى أرجائه وهو المهندس مظہر بك الذى اشتراك فى تشييد القناطر الخيرية^(٣) .

٥ - مما سبق نعلم علم اليقين أنه قد اهتم بابن خلدون فى زمان كونت أكثر من عالم ومستشرق وأن عملهم ليس بسر مكتوم وأن أفكارهم لابد أن تكون قد وصلت

(١) و (٢) انظر: ساطع الحصرى، المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(٣) انظر: عبد العزيز عزت، المصدر السابق، ص ٥٣ .

إلى علم "كونت"، بل إننا لا نغالي إذا قلنا إنه لابد قد فرأ ما ترجم من المقدمة أو أنه طلب من تلاميذه المصريين ترجمة بعض أجزاء المقدمة له، وبما أنه يهتم بالتفكير البشري ومراحل تطوره وكذلك بالعلوم وتسليطها فمن البديهي أن يركز على الباب السادس من المقدمة^(١) ، وعنوانه "في العلوم وأصنافها" وأن يلاحظ أهمية الفصل الثالث والثلاثين الذي يعد مدخلاً لهذا الباب وعنوانه "في أن الصنائع تُكَسِّب صاحبها عقلاً"^(٢) وهو الذي وضع فيه ابن خلدون اسم علمه الجديد ،

ويبقى أمامنا الآن سؤال، وهو : لماذا أخفى ابن خلدون اسم علمه الجديد حين كتب عن موضوعه ومسائله، وأخره ليذكره ذكرًا عابرًا في الفصل الذي مهد به لباب العلوم؟

وهذا السؤال يشبه سؤالاً آخر، وهو : لماذا لم يفصل ابن خلدون علوم المقدمة في كتاب على حدة، ما دام كان واعياً تماماً بأنه انشأ علمًا مستقلًا مبتكرًا غير مسبوق ذات اسم، وموضوع، وسائل يطلق عليه ، "علم معاشرة أبناء الجنس؟" لكنه وضعه في مقدمة كتاب في التاريخ هو كتاب "العبر وديوان المبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" .

ونخلص من ذلك إلى أن ابن خلدون قد أخفى اسم العلم الجديد، كما أخفى موضوعه ومسائله، فقد أخفى اسم العلم في فصل بعنوان "في أن الصنائع تُكَسِّب صاحبها عقلاً" كما أخفى موضوعه ومسائله في شكل مقدمة طويلة لكتاب في التاريخ .

(١) و (٢) انظر عبد العزيز عزت، المصدر نفسه، ص ٥٢

ويمكن الإجابة على هذين التساؤلين بما يأتي:

- ١- كان ابن خلدون فقيهاً . ولذا فقد كان المتوقع منه بهذه الصفة أن يكون كل ما يكتبه يمت إلى علوم الفقه بصلة . ولهذا السبب نجد أن ابن خلدون قد خشي أن يساء فهمه من معاصريه من الفقهاء والعلماء، وقد كان علمه الجديد على حد قوله: "مستحدث الصنعة غريب النزعة"^(١) غريباً على الجو العلمي آنذاك، لذلك فقد وضعه ضمن كتاب في التاريخ حتى لا يثير من حوله الأقاويل .
- ٢- يؤمن ابن خلدون بالدرج في تقديم الجديد وعدم الشذوذ على المألف والمعتاد، فهو القائل عن تحدثه نفسه بالخروج على مألف العوائد التي هي منزلة طبيعية: " فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك . . . إذ العوائد حينئذ تمنعه وتنبع عليه مرتكبه . ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس في الخروج من العوائد دفعه، وخشي عليه عائدة ذلك "^(٢) .

ويمكن أن نقول في النهاية إن ابن خلدون قد ترك مقدمته لمن يأتون بعده ليتعلموا أفكارها، ويبحثوا فيها حتى يعثروا على اسم العلم الذي كشفه وذلك وفقاً لما ذكره في نهاية المقدمة: "وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتي بعدها من يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستربط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعين موضع العلم وتتوسيع فصوله وما يتكلم فيه والمتاخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل"^(٣) .

(١) هذا الباب ترجم إلى الفرنسيية واهتم بنشره "دى تاس" سنة ١٨٢٤

(٢) المقدمة ، ٤٢٨

(٣) المقدمة ، ص ٣٨

الفصل الثاني

ابن خلدون مبدع علم الاجتماع القرآني

يظهر اعتماد ابن خلدون على القرآن ، من السطور الأولى التي يبدأ بها مقدمته . فهو بعد حمد الله ، يقول على الفور : " أَنْشَأْنَا مِنَ الْأَرْضِ نَسَمًا ، وَاسْتَعْمَرْنَا فِيهَا أَجِيالًا وَأُمَّا ، وَيُسَرُ لَنَا مِنْهَا أَرْزًا فَوْقًا وَفَسْمًا " ^(١) . وواضح أن هذه العبارات ، مأخوذة من الآيات القرآنية : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرْتُكُمْ فِيهَا ﴾ ^(٢) ، و﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(٣) . و﴿ وَمَا مِنْ ذَبَابٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رَزْقُهَا ﴾ ^(٤) . أما كلمة " قسم " فهي مأخوذة بدورها من الآية : ﴿ تَحْنُّ قَسْمَنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ ^(٥) . ولا أريد أن أستطرد في إجراء هذه المقابلة ، بين عبارات ابن خلدون ومفرداته في مقدمته ، وبين ما ورد في القرآن ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل ، لا يتسع له المجال هنا ، ولكنني أكتفى بذكر بعض أمثلة ، تدعو إلى الترجيح ، بأن ابن خلدون الذي اعتاد لمح المفردات والعبارات ذات المعانى الاجتماعية ، قد اقتبس اصطلاح " العمران " نفسه ، الذى انفرد به فى مقدمته من الآية : ﴿ كَائِنُوا

(١) المقدمة ، ص ٣

(٢) سورة هود ، آية ٦١

(٣) سورة فاطر ، آية ٣

(٤) سورة هود ، آية ٦

(٥) سورة الزخرف ، آية ٣٢

أشدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَتَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا ^(١) ، ذلك لأنَّه يقول في بداية المقدمة : " وَعَمَرُوا الْأَرْضَ حَتَّى نَادَى بِهِمُ الْإِرْتَحَالَ " ^(٢) ، ويقول في معرض آخر في وضوح بين : " فَإِذْنُ هَذَا الْاجْتِمَاعِ ضَرُورَى لِلنُّوعِ الْإِنْسَانِيِّ ، وَإِلَّا لَمْ يَكُمِلْ وَجُودَهُمْ ، وَمَا أَرَادَهُ اللَّهُ مِنْ اعْتِمَارِ الْعَالَمِ بِهِمْ ، وَاسْتِخْلَافِ إِيَّاهُمْ ، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْعُمَرَانِ الَّذِي جَعَلَنَا مَوْضِعًا لِهَذَا الْعِلْمِ " ^(٣) . وَابْنُ خَلْدُونَ : مَنْ غَيْرُ شَكٍّ ، قَدْ اقْتَبَسَ عِبَارَةً : " اسْتِخْلَافُهُ إِيَّاهُمْ " ، مِنَ الْآيَةِ الَّتِي مَطَّلَعَهَا : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ ^(٤) .

وهكذا يكون القرآن ، بالنسبة لعلم الاجتماع الخلدوني ، ينبوع أفكار وقوانين اجتماعية ، وفي الوقت نفسه ، مصدر استدلال وتعليق وبرهان . ومن الآيات التي استند إليها ابن خلدون ، بهذا القصد ، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، الآية : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ ^(٥) . وقد أوردها ابن خلدون ، مرةً لبيان فائدة العصبية ^(٦) ، ومرةً أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة ^(٧) . ومن هذه الآيات أيضاً ، الآية : ﴿ قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذَّئْبُ وَتَحْنُ عُصْبَةً إِنَّا إِذَا لَخَسِرُونَ ﴾ ^(٨) ، وقد استشهد بها لبيان أثر العصبية ، أي الرابطة الاجتماعية والألفة الجامحة ، في

(١) سورة الروم ، آية ٩

(٢) المقدمة ، ص ٤

(٣) المقدمة ، ص ٤٣

(٤) سورة البقرة ، آية ٣٠

(٥) سورة البقرة ، آية ٢٥١

(٦) انظر المقدمة ، ص ١٣٩

(٧) انظر المقدمة ، ص ٣٩٥

(٨) سورة يوسف ، آية ١٤

قوة الجماعة واستناد شوكتها ، فتصبح أكثر إرهاباً للعدو وأشد قدرة على دحره^(١)، ومنها أيضا الآية : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن تُهْلِكَ قَرْيَةً أَمْرَنَا مُتَرَفِّهِا فَسَقَوْا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾^(٢) وقد استند إليها ابن خلدون ، مرة لبيان أثر الفساد في زوال الملك^(٣) ، ومرة أخرى لبيان أثر الفساد في خراب المدينة^(٤) . وكذلك الآية : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آتِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَقَسَدَكُمْ ﴾^(٥) ، وقد استدل بها على ضرورة الانفراد بالمجده^(٦) . ومنها أيضا الآية : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشْدَهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴾^(٧) ، وقد أفاد منها في تحديد الجيل بعمر شخص واحد من العمر الوسط ، وهو تمام الأربعين ، لأنه ، كما يقول : " انتهاء النمو والنشوء إلى غايته "^(٨) . ويرتب على هذه الآية ذاتها ، توضيح فكرة أخرى له ، وبعلق مستنجدًا : "ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل ، ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه ، الذي وقع في بنى إسرائيل ، وأن المقصود بالأربعين فيه ، فناء الجيل الأحياء ، ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه "^(٩) . ولعل مسلكه الفكري في الاستناد إلى الآية القرآنية السالفة ، في صياغة نظريته في عمر الدولة الطبيعي ، يدحض الرأي القائل ، بأن ابن خلدون لا يذكر الآيات القرآنية ، " إلا بعد انتهاءه من التفكير والتعليل ، وأنه إذا ذكرها أحياناً خلال البحث ، فإنما يذكرها في غالب الأحوال ، بقصد القضايا التي كان قد وصل إليها بنظره العقلى ، كما يذكرها في بعض الأحيان ، بقصد دفع

(١) انظر المقدمة ، ص ١٢٨

(٢) سورة الإسراء ، آية ١٦

(٣) انظر المقدمة ، ص ١٤٤

(٤) انظر المقدمة ، ص ٣٦٣

(٥) سورة الأنبياء ، آية ٢٢

(٦) انظر المقدمة ، ص ١٦٦

(٧) المقدمة ، ص ١٧٠

(٨) المقدمة ، ص ١٧٠

الاعتراضات التي قد توجه إليه ، مستنداً إلى مضمون تلك الآيات ...^(١) ويغفل ساطع الحصرى ، صاحب هذا الرأى ، عن حقيقة نفسية بارزة ، وهى أن من كان تكوينه العلمي إسلامياً بحثاً كابن خلدون ، فإن المعرفة الإسلامية ، وعلى رأسها القرآن الكريم ، تكون حاضرة في ذهنه حضوراً كاملاً ، يحول فيها فكره محظلاً ومؤلناً ، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة ، بمتظيرات سليمة وأحكام صائبة. يضاف إلى ذلك ، أن أسلوب الكتابة ، وتسلسل الأفكار الشكلى فيها ، لا يعكس تماماً طريقة التفكير ، التي اتبعت في تأمل الموضوع الذي يعني به الباحث. ومهما يكن من شئ ، فإن الأمر الذي نبغى بيانه في هذا الصدد ، هو أن ابن خلدون ، قد وضع في اعتباره القرآن ، مصدراً أساسياً ورئيسياً ، يقتبس منه ما يعنيه ، في فهم الظواهر الاجتماعية ، وصياغة نظريات ، وإقامة أدلة ، ودعم حجج ، وبناء براهين. تستحق التحليل والتفسير ، لأنها تدعم وجهة نظرنا ، فى استخدام ابن خلدون الآيات القرآنية ليدعم بها آراءه ، وفي أنه قد توصل إلى علمه الاجتماعى الجديد ، متأثراً إلى حد كبير ، بتدبره الاجتماعى لما فى كتاب الله ، من آيات يمكن أن يقاس عليها ، باعتبارها ركائز للحياة الاجتماعية الصحيحة . لقد لاحظنا أن ابن خلدون ، قد اقتبس من القرآن عبارة ، وردت فى أكثر من موضع ، وهى "سنة الله" ، وأوردها مع عبارات أخرى لاحقة لها ، مستمدة من القرآن، أيضاً ، فى سبعة عشر موضعاً بارزاً فى المقدمة ، وكان فى كل موضع ، يستشهد بها فيما يبرهن عليه من القضايا الاجتماعية ، التي أجهد نفسه فى تحليلها وتفسيرها ، بمنهجه الاجتماعى الإسلامى الذى تميز به . ولقد كان فى هذا الاتجاه العلمى الجديد ، إنما يسير على الدرب نفسه ، الذى سلكه العلماء المسلمين، فى ميدان البحث فى علم الطبيعة ، وهو العلم الذى طوع الظواهر المادية ، للخطوات

(١) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧ ،

العلمية للتفكير والبحث . ولقد درج هؤلاء العلماء ، على أن يطلقوا على علم الطبيعة هذا ، تسمية دالة من الناحية العلمية ، وهي : " علم الكشف عن سنن الله الكونية " ، ذلك لأنهم كانوا يحسبون ، أن كل كشف عن أى قانون من القوانين الطبيعية ، إنما هو كشف عن سنة من سنن الله في الكون . ولما كان الكون كله تحكمه سنن الله، فإن الكشف عن أية سنة من سننه ، أى قانون من قوانينه الكونية، يوجها حتما نحو مجهولات لابد من الكشف عنها . وكلما اتسعت معارف الإنسان في العلم المادى ، كان أكثر تقديرًا لها ، لكثرة المجهولات في الكون ، وكان أشد رغبة في كشفها ، باستخدام المنهج العلمي في البحث ، وأساليبه المتنوعة . وابن خلدون نفسه ، كان يرى أن علم الاجتماع الإنساني وال عمران البشري ، إنما هو علم الكشف عن سنن الله الاجتماعية، أى قوانين الله في تعامل الناس بعضهم مع بعض ، في كل صورة من صور التجمع البشري.

ومن أمثلة استشهاد ابن خلدون بعبارة " سنة الله " ، ما ذكره بصدق الحديث عن : " تبدل الأحوال في الأمم والأجيال ، بتبدل الأعصار ومرور الأيام "^(١) وأن ذلك ، كما يكون ... في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله التي قد خلت في عباده ^(٢) . وكذلك ما قرره ، عند مناقشته اختلاف الأمم بسماتها وشعارها، وتقييد رأى النسابين في علة هذا الاختلاف ، و " اعتقادهم أن التمييز بين الأمم ، إنما يقع بالأنساب فقط ، وليس كذلك ، فإن التمييز للجيل أو الأمة ، يكون بالنسبة في بعضهم ... ويكون بالجهة والسمة ... ويكون بالعادات والشعار والنسب ... ويكون بغير ذلك وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها ، سنة الله في عباده ، ولن

(١) المقدمة ، ص ٢٨

(٢) المقدمة ، ص ٢٨

تجد لسنة الله تبديلاً^(١) . ويشهد بهذه العبارة ، في صورة اجتماعية طبيعية ، هو فيها رائد وأصيل ، وذلك في البرهنة على أن صناعة الطب ، يحتاج إليها في الحاضر والأمسار بشكل أكثر منه في البدائية ، نظراً لاختلاف الحياة الاجتماعية ، ومعيشة الناس وعاداتهم ، في الحاضرة عنها في البدائية ، فانتشار أمراض سوء التغذية أكثر بين أهل الحضر والأمسار بشكل أكثر منه في البدائية ، نظراً لاختلاف الحياة الاجتماعية ، ومعيشة الناس وعاداتهم ، في الحاضرة عنها في البدائية ، ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمسار ، إذ هم في الغالب وادعون ساكنون أما أهل البدو فمأكلهم قليل في الغالب ، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب ... وأما أهويتهم فقليلة العفن ، لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا ظواعن . ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثره الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات فيحسن بذلك كله الهضم ويجد .. ويفقد إدخال الطعام على الطعام ، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض ، فنقل حاجتهم إلى الطب . ولهذا لا يوجد الطبيب في البدائية بوجه عام ، وما ذلك إلا للاستغناء عنه ، إذ لو احتاج إليه لوجد ، لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعوه إلى سكنه . سنة الله في عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً^(٢) . ونكتفى بهذه الأمثلة الثلاثة ، التي يمكن التدليل بها على كيفية استخدام ابن خلدون عبارة "سنة الله" . ودحض رأى من قال بأنه استثنى من ذكر ما أسماه بالفواصل الإيمانية من القرآن ، ومن بينها "سنة الله" ، وتبسيط في صياغتها تألفاً بлагيًّا ، وأنه "انساق في الدرجة الأولى" ، عند إثبات هذه الفوائل ،

(١) المقدمة ، ص ٨٥
(٢) المقدمة ، ص ١٧

مع الاتجاه السائد فى بيئته وزمانه ، فلقد كان ذلك عادة للمؤلفين قبل ابن خلدون وبعده^(١) .

ولقد كان فى استطاعة ابن خلدون ، أن يعلن صراحة ، أنه اعتمد على القرآن فى ابتكار علمه الاجتماعى الجديد ، كما اعتمد أيضاً على علم الحديث وعلم أصول الفقه ، وأساليب التفكير التى ابتكرها أو طورها ، جهابذة الفكر الإسلامى. لكنه لم يشاً أن يخرج بالكلية عن مألفه العادة، وبخاصة أن العلم الذى أنشأه ، كان جديداً فى موضوعه ومسائله. ولعل هذا هو السر ، فى أنه وضعه فى ثابيا نسيج تاريخي ، وجعله مقدمة لكتابه الكبير فى تاريخ العرب والعجم والبربر ، ليكلا يكون شاداً عن المعتاد . ذلك لأنه يعرف عن يقين مغبة ذلك عليه ، فهو القائل عن حكمة وبعد نظر فيمن تحدثه نفسه بالخروج على مألفه العوائد ، التى هي منزلة طبيعية : " فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك ... إذ العوائد حينئذ ، تمنعه وتُنْبَحُ عليه مرتكبه . ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس ، فى الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه "^(٢) . ولقد كان فى استطاعة ابن خلدون أيضاً ، أن يفصل المقدمة عن كتاب العبر ، و يجعل لها عنواناً مستقلاً، يحمل اسم علمه الجديد : الاجتماع الإنسانى وال عمران البشرى ، وبخاصة أنه ، كما سبق أن ذكرنا ، كان واعياً تماماً ، بأنه أنشأ علمًا جديداً . لكنه للسبب نفسه ، قد آثر أن يجعلها متصلة بكتاب التاريخ ، تاركاً إياها للزمن ، إلى أن يأتي يوم يكشف فيه ، عن معندها الحقيقى ، وقيمتها العلمية الفريدة .

(١) عمر فروخ : " موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية " أعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٥٩ - ٢٥٧

٤١٤

(٢) المقدمة ، ص ٢٩٤

والحق أن الهدف الأساسي من إنشاء علم الاجتماع ، هو إصلاح المجتمع ،
 والعمل على تطميته وازدهاره . فواضعيه القريب ، وهو الفيلسوف الفرنسي
 "أوجيست كونت" . قد فكر في مسائله ، مدفوعاً بارتياعه مما خلفه الثورة
 الفرنسية ، من خلل في المجتمع الفرنسي ، الذي كان الفساد فيه قد استشرى وعم ،
 حتى ظهرت آثاره الهدامة ، في الهيئات والمؤسسات . فأراد أن يضع علمًا ،
 يصلح به ما أحدثه الناس من شرور وفوضى . وعبد الرحمن بن خلدون ، منشئ
 هذا العلم ، منذ ستة قرون ، إنما رمى من وراء إنشائه إيه ، إلى تحليل وقائع
 الماضي ، التي حدثت فعلاً . أو كان لها وجود أصلاً ، بغية تفسيرها تفسيراً علمياً ،
 تدعمه قواعد التفكير الإسلامي ، وغرضه النهائي من ذلك ، أن يتّخذ الناس العبرة
 من تلك الواقع ، ويضعوا التخطيط السليم ، لتنمية المجتمع الإسلامي ، وواقيّاته من
 التردّي في هاوية الانحراف والفساد ، الذي يؤدي إلى تحله وضعفه ، وانهياره
 وفنائه . ولقد وجد أصول علمه الاجتماعي في القرآن ، الذي يحتوى على
 شريعة الله لخلقـه ، التي تنظم جميع وجوه الحياة في مجتمعـهم . والغريب في الأمر
 حقاً، هو أن مقدمة ابن خلدون ، قد ظلت أجيالاً طوالاً ، مجاهولة القيمة بين
 المسلمين أنفسـهم ، ولم تحفـز أحدـاً منهم إلى استخلاصـ ما في علمـه الجديد من منهج
 فكري . وتأصـيل دينـي ، يمكن تطويرـهما والإضـافة إليـهما ، عمـلاً بوصـيـته في خـاتـم
 مقدمـته حيث يقول : "ولعلـ من يأتي بعـدـنا ، منـ يـؤـيدـ اللهـ بـفـكـرـ صـحـيـحـ وـعـلمـ
 مـبـينـ ، يـغـوصـ منـ مـسـائـلـهـ عـلـىـ أـكـثـرـ مـاـ كـتـبـنـاـ . فـلـيـسـ عـلـىـ مـسـتـبـطـ الفـنـ إـحـصـاءـ
 مـسـائـلـهـ ، وإنـماـ عـلـيـهـ تـعـيـنـ مـوـضـوـعـ الـعـلـمـ ، وـتـوـبـيعـ فـصـولـهـ وـمـاـ يـتـكـلـمـ فـيـهـ ،
 وـالـمـتأـخـرـونـ يـلـحـقـونـ الـمـسـائـلـ مـنـ بـعـدـهـ ، شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ إـلـىـ أـنـ يـكـمـلـ" ⁽¹⁾ . أـمـاـ
 أـوـجـسـتـ كـونـتـ " فـكـانـ أـمـرـهـ مـخـتـلـفـاـ تـامـاـ ، فـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ النـقـدـ الذـيـ وـجـهـ إـلـيـهـ .
 فـإـنـ تـفـكـيرـهـ الـوضـعـيـ ، القـائـمـ عـلـىـ درـاسـةـ الـأـحـوـالـ الـاجـتمـاعـيـةـ ، درـاسـةـ وـاقـعـيـةـ قـائـمـةـ

(1) المقدمة ، ص ٥٨٨

على ما يخبره الحس منها ، قد صار بدعة التفكير الاجتماعي في العصر الحديث ، وأصبح له دعاة ومرrogون في كثير من المعاهد العلمية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن المنهج الفكري ، في علم الاجتماع القرآني ، يقوم على دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية والحاضرة ، والمقارنة بينها ، وقياس الشاهد على الغائب ، واستخدام السير لتعقب هذه الظواهر ، والتعرف على أوصافها ، وأسباب وجودها ، وعوامل تغيرها ، والالتجاء إلى البراهين الحسية والحجج العقلية ، للنفاذ إلى حقائق الأمور ، مع تأكيد أهمية الإدراك بالحواس ، والإدراك بالنظر وإعمال الفكر والتدبر ، والقرآن حاصل بأمثلة كثيرة دالة على ذلك ، في وضوح ويسر ، وفي هذا الإطار الفكري ، يبلور القرآن أهم قوانين الاجتماع ، وهي السنن الاجتماعية، التي تحكم شتى الظواهر في المجتمع البشري ، الذي يعيش الناس فيه متفاعلين ، في عمران مختلف المظاهر ، من نظم وهيئات وعلاقات اجتماعية شتى ، في ميادين الأسرة ، والتربيـة ، والاقتصاد ، والسياسة ، والأخلاق ، والقضاء ، والتكافـل ، في حياة اجتماعية قابلة للتغيير والتنمية، باتباع القوة الروحـية ، من اعتقاد وإيمـان ، والأخذ بأساليـب القـوة المادية ، من تخطـيط وتدبـير وبناء ، قائم على العلم والتقـنية.

ولاشك في أن هذا التصور ، لما ترتكز عليه صياغة علم الاجتماع القرآني ، يجعل المهمة غير يسيرة ، لكن الذي يدعو إلى الاطلاع بها عدة اعتبارات متعلقة في الأهمية . أولها أن القرآن يحتوى على سنن الاجتماع ، وقواعد العمران ، ومبادئ العلاقات الاجتماعية ، وهذه كلها تكون إلى جانب المعاملات في شريعة الإسلام ، التي ترمي إلى تحقيق **الضروريات وال حاجيات والتحسينات للإنسان في الحياة الدنيا** . وثاني هذه الاعتبارات أن القرآن نزل لتغيير الحياة الاجتماعية ، من أوضاع جاهلية متربدة ، إلى أوضاع مستقرة راقية، وذلك بإخراج الناس من الظلمات إلى النور . وثالث هذه الاعتبارات أن القرآن قد

أعز الله به المسلمين ، ما داموا به مستمسكين ، ورابع هذه الاعتبارات ولاشك أن
الدرب إلى صياغة هذا العلم القرآني قد تمهد بالفعل ، بفضل عالمنا الأكبر ،
عبد الرحمن بن خلدون ، الذى يعد بحق رائد الاقتباس السليم ، والتنظير
الاجتماعى الصائب من القرآن والحديث .

الفصل الثالث

الإبداع الفكري الخلدوني في النظرية الاجتماعية

موضوع العلم الجديد ومسائله

موضوع "العلم الجديد" لابن خلدون هو "ال عمران" ،أى الحياة الاجتماعية للبشر فى جميع ظواهرها . وفى الأدب ترجم كلمة العمران بكلمة "المدنية" أو "الحضارة". والمعنى التارىخى الاجتماعى المعاصر لاصطلاح "المدنية" الذى يعنى المقومات الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع فى طور محدد لا يطابق ذلك المحتوى الذى وضعه ابن خلدون للعمران ، ولا يوافق مفهوم اصطلاح "الحضارة" ، لأن العمران ليس شرطا ولا نتائجا ، ولكنه العملية الخاصة بالنشاط الحيوى للمجتمع .

والترجمة الحرافية لاصطلاح هى "الحياة الاجتماعية" ، التى قوامها المعاشرة بين بني الجنس وهى فى رأينا أكثر مطابقة لمفهوم العمران عند ابن خلدون ^(١) ، ولكن مفهوم "الحياة الاجتماعية" نفسه متعدد المعانى إلى درجة كبيرة ، وهو يأخذ معنى واحدا فقط فى متن الكتاب الذى يحدد المضمنون الأساسي لاصطلاح .

وتحديد مفهوم العمران فى "المقدمة" يصل بابن خلدون إلى حد الشرح المباشر لمعنى الاصطلاح وهو متصل باسم العلم الجديد الذى ابتدعه ابن خلدون

^(١) فى بعض الحالات "كما فى جـ ١ ص ٨٨-٧٣، جـ ٢، ص ٢٣٤-٢٣٨ من المقدمة مثلاً" يجب أن يترجم اصطلاح "العمران" بمعنى "السكنى" وبمعنى "مقدار السكان". أو عددهم .

وهو علم المعاشرة بين بني الجنس . فالعمران هو "التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش" (المقدمة، جـ ١ ، ص ٦٧).

وبهذه الصورة فالحياة الاجتماعية عند ابن خلدون تعتبر أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعياً حقيقياً للبشر ، مشروطاً بالاحتياجات المادية ، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع "في الملك والكسب والعلوم والصنائع" تدخل في مفهوم العمران ، ولكنها لا تحدد فكرته (المقدمة، جـ ١ ، ص ٦٦).

وطبيعة العلاقات المتبادلة بين "العلم الجديد" والفلسفة، والتاريخ، والسياسة تضطر ابن خلدون أن يحدد مسأله في ثلاثة اتجاهات مميزة:

- اتجاه فلسفى : وهو "نظر وتحقيق، وتعليق للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق .." (المقدمة، جـ ١ ، ص ٢).
- اتجاه تاريخي (أو تاريخي نظري)، وهو بحث وتوضيح "أسباب التصرف والتحول في القرون الخالية والممل" ، (المقدمة جـ ١ ، ص ٧).
- اتجاه اجتماعى: وهو "شرح أحوال العمران والتمدن، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى" من :
 - أ- "أسباب أولية الدول والعمaran".
 - ب- "شرح وتحليل لأحوال المجتمع البشري" (المقدمة جـ ١ ، ص ٦) .

والاتجاه الأخير على ما يبدو هو الاتجاه الأساسي في "المقدمة".

وعلى أساس الدراسة العميقه للمعلومات التاريخية الكثيرة أنشأ ابن خلدون مصطلحاته الفنية الخاصة، وبهذا ابتدع كلمات جديدة، أو استخدم

الكلمات الموجودة في معانٍ أخرى، وهذه المعانى الجديدة للكلمات فسرها ابن خلدون عن طريق الترافق، فإن ابن خلدون يكتب:

"الألفاظ تستعمل عادة في معانيها المعروفة بوجه عام، فإذا حدث أن استعملت كلمة في معنى غير معناها المأثور فإننا نفسرها بطريق الترافق الذي يثبت معناها.." (المقدمة جـ ٣، ص ٦٢).

وهكذا يستعمل كلمة العمران في معنى "الحياة الاجتماعية للبشر" ويضع ابن خلدون مرادفًا لها كلمة اجتماع (بمعنى التجمع أو الاتحاد والمساندة).

وكثيراً ما يمهد ابن خلدون لاستعمالات الجديدة، مثل: عجم المغرب، أو البربر، والوازع العصبي، أو الزعامة العصبية للجماعة . وأكثر من ذلك أنه يضيف معانٍ جديدة إلى المفاهيم الموجودة، مثل معنى كلمة "بدوي" فإن ابن خلدون يتسع في استعمالها حتى تشمل الرحل وشبه البدو، والحضر سكان القرى، وفي الوقت نفسه الصورة التقليدية التي تقابلنا في القرآن، والتي تعني البدو الرحل فحسب.

وفي تفاصيل الأحداث لا يكتفى ابن خلدون بذكر المترافق لتفسيير المعنى الجديد للكلمة، ولكنه قد يخصص فصلاً كاملاً لتحليل الاصطلاح الجديد، وكذلك يكون الشأن في تفسير المصطلحات الاقتصادية على سبيل المثال. والمصطلحات الأساسية ضرورية لفهم نظريات ابن خلدون، وسوف نحللها عند شرح نظرياته. أما الآن فإننا نشير فقط إلى الإلام بالمفاهيم الخاصة لابن خلدون، والتي تعنى بالتجيئ إلى تنظيم جميع المعلومات التي هي موضوع البحث على الجملة، واستخلاص القوانين المحددة لها.

حقيقة المجتمع البشري:

يبدأ ابن خلدون كتابه بتحديد جوهر المجتمع البشري، والأحوال الأساسية المميزة لحقيقة . والباب الأول من مؤلف ابن خلدون "في العمران البشري في

الخلقة" واحد من أهم فصول الكتاب، لأنه شرح في هذا الفصل بنوع خاص المبادئ الأساسية لنظريته، وهذه المبادئ مصنفة في سنت مقدمات تتضمن المحتويات التالية:

- ١- أسباب نشوء المجتمع البشري وحقيقةه.
- ٢- تأثير الظروف الطبيعية والجغرافية على أحوال المجتمع والخصائص السيكولوجية للبشر.
- ٣- تأثير قوى "ما وراء الطبيعة" على حياة المجتمع، وإمكانية إدراك هذا التأثير.

والمسألة الخاصة بحقيقة المجتمع البشري التي لاحظها ابن خلدون في "المقدمة" الأولى نقلها هنا باختصار نظراً لأهميتها الخاصة في فهم إيداع ابن خلدون:

"إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدنى بالطبع"^(١)، أى لا بد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم، وهو معنى العمران."

وببيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاوها إلا بالغذاء، وهذا إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفقة له بمادة حياته. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والungen والطبخ، وكل واحد

(١) يقتبس ابن خلدون المبدأ المعروف لأرسطوطاليس : "الإنسان كان سياسى بالطبع".

من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى موانع وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاحوري.

هب أنه يأكله حبا من غير علاج، فهو أيضًا يحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضًا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله سبحانه لما ركب الطياع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان، فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعف من قدرته. ولما كان العدوan طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصناعات بخدمة الفكر، والصناعات تحصل له الآلات التي تتواء عن الجوارح المعدة فيسائر الحيوانات للدفاع: مثل الرماح التي تتواء عن القرون الناطحة، والسيوف النابية عن المخالب الجارحة، والتراس النابية عن البشرات الجاسية، إلى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب "منافع الأعضاء". فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم، سيمـا المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفـى قدرته أيضـاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثـرتها وكثـرة الصنـاعـاتـ والمـاوـاعـينـ المـعـدـةـ لـهـ،ـ فـلاـ بـدـ فـىـ ذـلـكـ كـلـهـ مـنـ التـعاـونـ عـلـيـهـ بـأـبـنـاءـ جـنـسـهـ،ـ وـمـاـ لـمـ يـكـنـ هـذـاـ التـعاـونـ فـلـاـ يـحـصـلـ لـهـ قـوـتـ وـلـاـ غـذـاءـ،ـ وـلـاـ تـتـمـ حـيـاتـهـ،ـ لـمـاـ رـكـبـهـ اللـهـ تـعـالـىـ عـلـيـهـ مـنـ الـحـاجـةـ إـلـىـ الـغـذـاءـ فـىـ حـيـاتـهـ،ـ وـلـاـ يـحـصـلـ لـهـ أـيـضاـ دـفـاعـ

عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعالجه الهاك على مدى حياته، ويبيطل نوع البشر .

وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه : فإن هذا الاجتماع ضروري لنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم ..

[ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العداون والظلم] وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العداون عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عداون بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية، ولابد لهم منها...]

وتزيد الفلسفه على هذا البرهان، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غايتها، وأنه لابد للبشر من الحكم والوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله، يأتي به واحد من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدایته... وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على فهارهم .

فابن خلدون يبدأ نصه بكلمات أرسطو طاليس، وبالقدر السليم لمعنى كلامه، ثم يشرح بعد ذلك مفهوماً يختلف اختلافاً شديداً عن النظريات السياسية للمؤلفين القدامى، والتابعين لهم، والمعقدين عليهم فى القرون الوسطى.

والحقيقة أننا إذا اتفقنا مع أرسطو في أن الإنسان يولد "كائناً سياسياً"، وينتقل وليداً إلى السعي نحو الحياة في المجتمع، وأن عمل الإنسان وسعيه "ككائن سياسي" يتحددان بإدراك المنفعة العامة، والسعى إلى الرفاهية...

وخلالاً لأرسطو، وخلافاً لكل المشاهير، يربط ابن خلدون آراءه السياسية بالكيان الاجتماعي للإنسان، وبحاجة الإنسان الطبيعية للقوت ولمقومات الحياة.

والحاجة المادية كقوة أساسية موجهة في تاريخ البشرية - هي القاعدة الأولية الأولى لنظرية ابن خلدون .

فالإنسان لا يستطيع أن يوفر لنفسه مقومات الحياة إلا باستخدام قوى الآخرين، وبالتعاون في العمل، كما يشير ابن خلدون إلى أن قدرة الواحد يستحيل أن تفني بذلك، وأن الإنسان محتاج إلى الاستعانة " بأبناء جنسه".

والتعاون المتبادل بين الناس يعبر عنه بتقسيم الأعمال التي تتبع من حاجة الناس إلى الأدوات المختلفة والضرورية لسير العمل، وبمساعدة الآلات ووحدتها يستطيع الإنسان أن يوفر لنفسه مقومات الحياة، ولكن حتى أعداد الآلات واستخدامها ليس في مقدرة الإنسان الواحد: " وكل واحد من هذه الأعمال يحتاج إلى مواطنين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة.. يحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة" (المقدمة، جـ ١ ، ص ٢٧٢-٢٧٣) هكذا يعلق ابن خلدون .

وعلى هذا الأساس الذي يحدد لكل إنسان صفتة يكون كل إنسان عضواً في الجماعة العاملة- أي في المجتمع : "فالناس إنما يجتمعون (في المجتمع)

للتعاون في تحصيل المعاش، والابتداء بما هو ضروري وبسيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلاح.. ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان... ومن هؤلاء من ينتحل الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة...." (المقدمة، جـ١، ص ٢٢)، وذلك على أساس تقسيم العمل بينهم - وهذه هي القاعدة الأولية الثانية في نظرية ابن خلدون.

ثم إن اجتماع الناس في مجتمع ينشأ عنه احتياجات جديدة تمس المجتمع في الصميم، وتتشكل قوانين خاصة - هي قوانين الحياة الاجتماعية، والأساسى منها ضرورى للملك والسلطان.

والملك وحده يدرأ ظواهر العدوان بين الناس، تلك الظواهر المركبة في طباعهم، والملك وإدارة المجتمع ينشأن لا عن طريق رسالة السماء، ولا "من عند الله"، بل من الخواص الطبيعية للمجتمع نفسه، ومن "طبيعة" الحياة الاجتماعية. وبشأن الملك وإدارة المجتمع ينقد ابن خلدون نظرية "المدينة الفاضلة"، الصادرة عن الفارابي، والمؤيدة من الفلسفه العرب الآخرين، حتى ابن رشد:

"قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع من وazu حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله، يجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، الذي جاء به مبلغه. وتارة إلى سياسة عقلية، يجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكماء رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك "بالمدينة الفاضلة"، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه

المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير ... " (المقدمة ، جـ ٢ ، ص ١٢٧) .

وجميع الفلاسفة - باستثناء ابن رشد - يحللون "المجتمع المثالي" ولكن ابن خلدون بحث المجتمع الواقعى فى العلاقات المتبادلة لجميع جوانب حياته.

فالمجتمع يحتاج فى بدايته المنظمة إلى من يوازن بين الخاصيات الفردية المتناقضة. والبداية المماثلة فى المجتمع هي الملك - وهى القاعدة الأولية الثالثة فى نظرية ابن خلدون.

ومن الصعب أن ننغالى فى تقدير البواعث لموقف ابن خلدون. فلأول مرة فى تاريخ العلوم تصبح الحياة الاجتماعية للبشر قوة أساسية خلقة فى المجتمع، تحدد جميع الجوانب الأخرى من حياته، ومن بينها الأيديولوجية: "العيش ضرورى طبيعى، وتعلم العلم كمالى أو حاجى، والطبيعى أقدم من الكمالى" (المقدمة ، جـ ١ ، ص ٦٨) .

ولأول مرة فى تاريخ العلوم يتحدد المجتمع، لا كجماعة سياسية (بالمفهوم الكلاسيكى)، ولا كجماعة دينية (بالمفهوم الثيولوجي للقرون الوسطى)، ولكن كجماعة قائمة على أساس العمل التعاونى المشترك، أى كمجموعة متضامنة فى العمل.

ولأول مرة فى تاريخ العلوم فى العصور الوسطى تكون نشأة الملك استجابة لحاجة طبيعية واضحة للمجتمع، ويعتبر الملك نفسه ظاهرة حقيقة بالنسبة للمجتمع، ومفهوماً ناشئاً من وضعه التاريخى.

ومن هنا وصل ابن خلدون إلى هذا الاستنتاج العظيم الأهمية الذى لم يستطع أرسطو أن يصل إليه فى عصره- وهو أن الدولة والمجتمع غير متطابقين، ولو أن حياة المجتمع غير ممكنة بدون تنظيم سياسى.

هذه هي الأحوال العامة للمبادئ الأولية "للعلم الجديد" عند ابن خلدون.

الأحوال العارضة لحياة المجتمع:

في تحديد الأحوال العارضة لحياة المجتمع يعتبر ابن خلدون دور البيئة الجغرافية وإمكانية تأثيرها على الحياة الاجتماعية قوى "خارجية للطبيعة".

ويحلل ابن خلدون في الفكرتين الجغرافيتين لعصره الأحوال الطبيعية المتنوعة في مختلف أجزاء الأرض المعمورة بالسكان، ويتعقب في ذلك التأثير الذي تحدثه البيئة الخارجية على حياة البشر الطبيعية والاجتماعية.

ومن الضروري أن نتحفظ على الفور، بأن ابن خلدون - كما أشار هو نفسه في هذا الجزء من كتابه - كان واقعاً إلى حد كبير تحت تأثير المؤلفات الجغرافية لبطليموس والإدريسي، اللذين نشراً المعارف الجغرافية المشهورة في العالم القديم، وفي علوم الشرق العربي^(١).

ومن باب التحقيق والدقة في المعلومات التي تضمنتها كتب كلا المؤلفين كان ابن خلدون ينقل الآباء والأراء النظرية للمسعودي، وأبن رشد، وأبن سينا، وبعض العلماء والرحلة الآخرين.

ويشرح ابن خلدون بإيجاز المسلمات العامة في النظرية الجغرافية الكلاسيكية والعربية عن الشكل الكروي للأرض، وعن سعة الأرض اليابسة

(١) تصور ابن خلدون في نطاق الجغرافيا الطبيعية، ومصادر القسم الجغرافي في كتابه، يصفها الأكاديمي أ.ي . كراتشفسكي في "مؤلفات الجغرافيا العربية"، ص ٤٣٨-٤٣١ وهو يشير إلى أن "مسألة تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية (على المجتمع - البيولوجيا السوفيتية) لم تخضع مطلقاً لبحث منظم قبل ابن خلدون، وهو في هذا المعنى مبتدع بلا شك".

ومواعدها، والمحيطات البحرية، وعن الأجزاء المعمورة وغير المعمورة من اليابسة.

وبالمثل يشرح "الأقاليم السبعة" التي تنقسم إليها الأجزاء المعمورة من الأرض.

وتطبيقاً لهذه النظرية كان الجزء الصالح لحياة الناس هو الربع فقط من اليابسة، فقد اعتبر أن الحياة ممكنة في الشمال من خط الاستواء حتى خط عرض ٦٤ فقط، أما ما وراء تلك الحدود فتصبح حياة البشر مستحيلة بسبب الحرارة المفرطة أو البرودة المفرطة^(١).

ولشرح هذه الأفكار يدرج ابن خلدون هنا طائفة من التحفظات. فالحرارة المفرطة على خط الاستواء تقلل انتشار الناس في هذه المنطقة، وتجعل نشاطهم الحيوي عسيراً، ومع ذلك فجميع الناس الذين يعيشون على خط الاستواء يدلون على أن هذه المنطقة مأوى للزنوج.

أما ما يختص بالفضاء الواقع جنوب خط الاستواء فإن ابن خلدون يورد رأى ابن رشد المبني على أن نصف الكرة الجنوبي مقسم إلى مناطق إقليمية، وكذلك النصف الشمالي، ولهذا فإن المفترض أن يكون مأهولاً، ولم يعرض ابن خلدون على جوهر هذا الافتراض، إلا أنه يشير إلى أن الفضاء جنوب خط الاستواء مشغول بالمحيطات طبقاً لرأى الجغرافيين، ولذا فهو غير مأهول.

(١) عن الخصائص التقليدية للتصورات المشابهة في أعمال الجغرافيين العرب انظر أ.ي. كراشковسكي، الجغرافيا الرياضية عند العرب (من الخوارزمي إلى أولوجييف) - "التراث العلمي"، موسكو - لينينград، ١٨٤٨، مجلد ١ ص ١٣٢ .

والفضاء في شمال خط الاستواء ينقسم إلى سبع مناطق جغرافية، أي "إقليم"، واقعة بموازاة خط الاستواء. وكل إقليم يتميز عن الآخر في طول أيامه وليلاته، وميل الشمس نحو خط الاستواء.

كل "إقليم" ينقسم بدوره - من الغرب إلى الشرق - إلى عشرة أقسام^(١).

وإستناداً إلى الإدريسي يعطينا ابن خلدون وصفاً جغرافياً مفصلاً لكل "إقليم". ولكن الاهتمام الأساسي لابن خلدون يتركز في مسألة العلاقات المتبادلة بين الأحوال الطبيعية "الإقليم"، واللامح المميزة لحياة الناس الذين يسكنونه^(٢). وفي الوقت نفسه نرى كيف سار ابن خلدون شوطاً أبعد أهمية في العلم الكلاسيكي بطريق المفهوم المادي للعلاقات المتبادلة المشار إليها. وتأثير العوامل الجغرافية نفسها على البشر ليس موضع شك عند ابن خلدون، لكن الحديث يجري عن طبيعة هذا التأثير وأهميته وخطورة مغزاها بالنسبة لحياة المجتمع^(٣).

(١) بحث نظرية "الإقليم" في أعمال أ. كراتشковسكي، الجغرافيا والرحلة العرب "أخبار مجتمع الجغرافيا العامة"، مجلد ٦٩، عدد ٥، ١٩٣٧، ص ٧٤٣، و.هوبنجمان،

Die Sieben Klimaten und die poleis Epistmol, Eine Unter Suchung Zur Ggeschichte der Gheographie, une Astrologie im Altertum und Mittelalter, 1929، هيدلبرج، ويوضح هوبنجمان بالتفصيل مسألة تبعية علم الجغرافيا العربية - وخاصة عند

الإدريسي - لبطليموس (ص ١٢٥-١٦٥).

(٢) راجع كامل عياد، نظرية ابن خلدون الاجتماعية ص ١,١.

(٣) انظر سفتيلانا باتسييفا ، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، ص ٢١ ..

الفصل الرابع

إبداع الفكر الخلدوني نظرية التطور الاجتماعي للمجتمع

يميز ابن خلدون حالات ثلاثة للمجتمع:

١ - "حالة التوحش البدائية، القريبة من أسلوب حياة الحيوانات"، وفي تصور ابن خلدون كانت هذه "الحالة" في قديم الزمان من نصيب البشر جمِيعاً: واسع عالم الحيوان، وتعدّت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرواية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل" (المقدمة، جـ ١، ص ١٧٣-١٧٤)، وقد اكتسب الإنسان خاصية الفكر بعد أن بلغت طبيعته الحيوانية حد الكمال، فبدأ بالتنوع في آثاره، بعد أن لم تكن له أية معرفة، بل كان حيوانياً مثل جميع الحيوانات الأخرى، مكوناً من الدم واللحم والصوف. (المقدمة، جـ ١، ص ٣٧٤).

إلا أن أسلوب الحياة الحيوانية لازم الناس أخيراً في منطقة "الأقاليم المترفة" وحدها، حيث تسود ظروف طبيعية غير ملائمة للتطور الاجتماعي بسبب ما يرفضه ابن خلدون في التحليل المقابل لهذه "الحالة".

٢ - "العمران البدوي"^(١)، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحل المترفة في القفار وأطراف الرمال" (المقدمة، جـ ١، ص ٦٧).

(١) اصطلاح "البدو" - كما هو واضح من النصوص المقتبسة - هي عند ابن خلدون لا الرحلة فحسب، ولكنه أكثر اتساعاً من مفهوم "الحياة البدوية" وهكذا يترجم دى سلان هذا الاصطلاح.

٣ - "العمران الحضري"، "وهو الذى بالأمسار والقرى والمدن والمداشر للاعتقام بها، والتحصن بجدراتها" (المقدمة جـ ١، ص ٦٧).

ولكن ما الذى يحدد "الحالات" المختلفة لحياة المجتمع؟

يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بنظريته فى التطور التاريخي للمجتمع، التى يتضح أساسها فى الفكرة التالية:

"اعلم أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نظمهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون فى تحصيله" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢).

فالحالة و "أسلوب حياة" هذه الجماعة البشرية أو تلك تتوقف على "أسلوب الحصول على مقومات الحياة" ، ونوع النشاط الاقتصادي للجماعة. وأسلوب الحياة البدوية أو الحضرية يتحدد على الأخص بنوع المهنة التى تسود في مجتمع معين، وطبقاً لنوع المهنة يضطر هذا المجتمع إلى أن يعيش في هذا المكان، وفي هذه المنطقة من الأرض أو تلك، وفي هذه البيئة الطبيعية المباشرة أو تلك .

فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيل (المعاش) والابداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجى والكمالى ، فمنهم من يستعمل الفلاح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل والدود لنتاجها، واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلاح والحيوان تدعوهם الضرورة والأبد إلى البدو، لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت ولكن

(١) محسن مهدى كذلك يترجم "البدو" بأنه "الحالة البدائية" و "الحضر" بأنه "الحالة الحضارية" (ص ٣١-٤٢)، وهذه الترجمة ممكنة تماماً، ولو أنها تعكس أقل من الصورة الخاصة للحالة المعينة التي يصفها ابن خلدون، إلا أنها تشير إلى النسبة بين كلتا "الحالتين".

والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتهلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفاه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واحتياط المدن والأمسار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفة والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجاده المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها في تجيجها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالعون في تجيجها، ويختلفون في استجادة ما يأخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمسار والبلدان.

ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم ألمى وأرفع من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجدهم.

فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منها كما قلناه (المقدمة،

جـ ١، ص ٢٢٠-٢٢١)

وعلى هذه الصورة يحدد نوع النشاط الاقتصادي جميع الجوانب في حياة الناس. مما الذي يحدد بدوره وسيلة الحصول على مقومات الحياة في رأي ابن خلدون؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نلاحظ أى مكان يحتله المجتمع البدوى والحضرى فى التنظيم الاجتماعى عند ابن خلدون، وما العلاقات التاريخية الموضوعة بينهما، والتى تكون المضمون الواضح لنظرية التطور.

المجتمع البدوى:

يتميز المجتمع البدوى بما يلى:

١ - الاقتصاد الزراعى أو الحيوانى، أى الوسيلة السهلة المباشرة للحصول على مقومات الحياة.

٢ - المستوى المنخفض فى الإنتاج والاستهلاك والحياة والثقافة: "أهل البدو هم المنتحرون للمعاش الطبيعي من الفلاح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرن على الضرورى من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالى، يتذدون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكن، لا ما وراءه، وقد يأowون إلى الغiran.

وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا، بعلاج أو بغير علاج البنة، إلا ما مسته النار..." (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٢).

٣ - التعلق ببيئة معينة وحالة معينة للإقامة: " فمن كان معاشه منهم فى الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهو لاءٌ سكان المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه فى السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن فى الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالنقلب فى الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر، ولا يبعدون فى القفر، لفقدان المسارح الطيبة، وهو لاءٌ مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة.

وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنًا وأبعد في الفقر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالفقر، وورود مياهه الملحة، والقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفاعة هوانه، وطلبًا لما خاض النتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوانات فصالاً ومخاضاً، وأحوجها في ذلك إلى الدفاعة، فاضطروا إلى إبعاد النجعة، وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضًا، فأوغلو في القفار نفرة عن الضعة، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوانات العجم، وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم طعون البربر وزناناته بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالشرق، إلا أن العرب أبعد نجعة، وأشد بداوة، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها". (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٢-٢٢٣).

٤- خصوص المجتمع البدوي اقتصاديًا وسياسيًا للمدينة: "إن عمران البايدية ناقص عن عمران الحواضر والأمصال، لأن الأمور الضرورية في العمران ليست كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاح، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلاح وغيره.

وكذا الدنانير والدرارهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أن فضلاتها ألبان وأوبارات وأشعاراً وإهاب ، مما يحتاج إليه أهل الأمصال. فيعوضونهم عنه بالدنانير والدرارهم، لأن حاجتهم إلى الأمصال في الضروري، وحاجة أهل الأمصال إليهم في الحاجي والكمالي ، فهم محتاجون إلى الأمصال بطبيعة وجودهم، فما داموا في البايدية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصال فهم محتاجون إلى أهلها، ويتصرفون في مصالحهم وطاعتكم متى دعوهם إلى ذلك وطالبوهم به، وإن كان في المصر ملك كان

خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك، وإن لم يكن في المصر ملك فلا بد فيه من رياسة نوع استبداد من بعض أهله على الباقيين وإلا انتقص عمرانه، وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعى في مصالحه: إما طوعاً يبذل المال لهم، ثم يبذل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصر، فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً أن تمت قدرته على ذلك، ولو بالتفريق بينهم حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقيين، فيضطر الباقيون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم، وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى، لأن كل الجهات معهور بالبدو الذين غلبوا عليها ومنعوها من غيرهم، فلا يجد هؤلاء ملجاً إلا طاعة المصر، فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار...". (المقدمة، جـ ١، ص ٢٧٦-٢٧٧).

وظروف حياة السكان في البايدية تحدد صفاتهم البدنية والنفسية والأخلاقية، فهم يتميزون بصفات أحسن مما لدى أهل المدن، فهم "أقرب إلى الخير من أهل الحضر"، لأن أخلاقهم لم يفسدها الترف والملذات، وهم "أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر" لأنهم مضطرون إلى الاهتمام بالدفاع عن أنفسهم والقتال من أجل استقلالهم، "وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألفوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذى ألغه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجلة". (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٩).

واستناداً إلى الوضع الإثنوجرافي للمغرب يقسم ابن خلدون الحياة البدوية - كما رأينا - إلى :

أ - رحلة البايدية المشتغلين بالإبل .

ب - شبه الرحلة من رعاة الشاء والبقر.

ج - سكان الحضر من المزارعين الذين هم - بأسلوب حياتهم - أقرب إلى الآخرين المقيمين في مساكن المدن، إلا أن هذا القسم لا يرتفع إلى هذا المستوى المذكور.

وجميع هذه المراجع تعزز وحدة الحالة الحاسمة: فهم قادرون على الحصول على مقومات حياتهم: "بالمقدار الذي يحفظ الحياة" (المقدمة، ج ١، ص ٢٢١).

المجتمع الحضري:

في مقابل المجتمع البدوي ينبع سكان الحضر لا "الضروري" فحسب، ولكن "الكمالي" كذلك، وهم يستطيعون أن يعيشوا في الغنى والرفاه، (المقدمة، ج ١، ص ٢٢١) . والمجتمع الحضري يميزه:

- ١- الاستغلال بالصناعة والتجارة.
- ٢- المستوى الرفيع في الاقتصاد والاستهلاك والثقافة.
- ٣- درجة كبيرة من الأمان بالتحصن وراء جدران المدن.
- ٤- الاستقلال الاقتصادي السياسي عن المجتمع البدوى.

وبالرغم من التفاوت العميق بين البدو والحضر، فإن صورتى الحياة الاجتماعية مرتبطةان فى الأصل الذى بينهما: إن البدو هم المقتصرؤن على الضروري فى أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وإن الحضر المعتدين بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوايدهم.

ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجى والكمالى، وسايق عليه، لأن الضروري أصل والكمالى فرع ناشئ عنه.

فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان هي الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والتعرف إلا إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي، والحضري لا يت Shawf إلى أحوال الbadia إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدینته.

ومما يشهد أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراء، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر، وعدلوا إلى الدعة والتعرف الذي في الحضر...".
(المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٣-٢٢٥).

وقد اعتبر ابن خلدون الحياة البدوية والحياة الحضرية كأسفل وأعلى مرحلة في تطور المجتمع.

فالمراحل السفلية مرحلة الإنتاج البدائي القليل التنوع، ومستوى الحياة المنخفض، والمرحلة العليا هي مرحلة الإنتاج النامي المتنوع، والمستوى الرفيع للحياة.

وإذا كان هذا هو الاتجاه في التطور التاريخي للمجتمع، مما هو ذلك العامل الحاسم الذي يحدد تغير "الأحوال" والانتقال من المرحلة السفلية إلى المرحلة العليا؟ وكيف يجري تحول المجتمع البدوي إلى مجتمع حضري؟

إن البدو في سعيهم نحو حياة أكثر أمناً يوجدون رءوس الأموال المحددة التي تخدم الشروط الأولية المادية للسكنى في المدينة: "والبدو لم يكن دخله كثيراً إذا كان ساكناً بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي الكسب، فلم يتأنّل كسباً ولا مالاً، فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مراقبته، وعزّة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنّه قليل عوائد الترف في معاشه

وسائل مؤنه، فلا يضطر إلى المال. وكل من يتشفى إلى المصر وسكناه من أهل الباذية فسرعوا ما يظهر عجزه، ويقتضي في استيطانه، إلا من يقدم منهم تأشيل المال، ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجرى إلى الغاية الطبيعية لأهل العمran من الدعة والترف، فحينئذ ينتقل إلى المصر، وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم، وهكذا شأن بداية عمران الأنصار.. (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤).

وبهذه الصورة فإن تحول المجتمع البدوى إلى مجتمع حضري إنما هو نتيجة تطور معين في الأساس المادى للمجتمع ورعيوس الأموال المادية المحددة.

ووفقاً للأوضاع الأساسية لنقط التحول في نظرية ابن خلدون فإن الشراء المادى هو نتيجة للنشاط العملى للبشر، ومن هنا يستبعد ابن خلدون ذلك العامل الحاسم الذى يحول البدو من سكنى المدن والمدن الصغيرة إلى المدن الكبيرة، وهذا العامل هو كمية نفقات العمل بالنسبة إلى تعداد القوى العاملة: "قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته فى معيشته، وأنهم متعاونون جميعاً فى عمرانهم على ذلك. والحاجة التى تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر منهم أضعافاً.

فالقوت من الخنطة مثلا لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه، وإذا انتدب لتحصيله السنة أو العشرة من حداد ونجار للآلات، وقائم على البقر وإشارة الأرض، وحصاد السنبل، وسائل مون الفلح، وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت، فإنه حينئذ قوت لاضعافهم مرات، فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم.

فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت كلها زائدة على الضرورات،

فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار، ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى.

وقد ثبّت لك في الفصل الخامس في باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها فيما بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعّتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون، واتخاذ الخدم والمراكب. وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمتها، ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها، فتنتفق أسواق الأعمال والصناع، ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتجى ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمran زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعاً للكسب، وزادت عوائده وحاجاته، واستبّطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش، فالمصر إذا فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسب ورفة، وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر، فما كان عمراه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وثيره واحدة في الأصناف: القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقى مع السوقى، والأمير مع الأمير، والشرطى مع الشرطى.

واعتبر ذلك في المغرب مثلاً بحال فاس مع غيرها من أمصاره الأخرى، مثل بجاية، وتلمسان، وسبتة، تجد بينها بونا كثيراً على الجملة، ثم على الخصوصيات، فحال القاضى بفاس أوسع من حال القاضى بتلمسان، وهكذا كل صنف مع صنف أهله، وكذا أيضاً حال تلمسان مع العراق أو الجزائر، وحال العراق والجزائر مع ما دونهما إلى أن تنتهي إلى المداشر الذين اعتمالهم في

ضروريات معاشهم فقط، ويقتصرن عنها، وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلها أسواق للأعمال، والخروج في كل سوق على نسبته، فالقاضى بفاس دخله كفاء خرجه، وكذا القاضى بتنمسان ... فلذلك نجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخاصة، لما أن أعمالهم لا تفى بضروراتهم، ولا يفضل ما يتأهلوه كسبا، فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج ...

ويبلغنا لهذا العصر عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائلهم ما يقضى «منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفاه بمصر أعظم من غيرها، ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم، أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار، وليس كذلك، وإنما هو لما نعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم ...» (المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٤ - ٢٣٨).

اعلم أن ما توافر عمرانه من الأقطار وتعدد الأمم في جهاته، وكثير سكانه، اتسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصالهم، وعظمت دولهم وممالكهم. والسبب في ذلك ما ذكرناه: من كثرة الأعمال، وما يأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة ...

فالذى نشاهده من أحوال أهل عراق العجم والهند والصين، والذى يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفاه - غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى بالإنكار في غالب الأمر، ويحسب من يسمعها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن

المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك، فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما هو من بلاد السودان، وهي إلى المغرب أقرب...

ولقد ذهل المنجمون لما رأوا ذلك واستغروا ما في الشرق من كثرة الأحوال واتساعها ووفرة أموالها، فقللوا بأن عطاياها الكواكب والسهام من مواليد أهل المشرق أكثر منها حصصاً في أهل المغرب. وذلك صحيح من جهة المطابقة النجمية والأحوال الأرضية كما قلناه، وهم إنما أعطوا في ذكر السبب النجمي، وبقى عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمran واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره، وكثرة العمran تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه، فلذلك اختص المشرق بالرفاه من بين الأفاق، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجمي، فقد فهمت مما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك، وأن المطابقة بين حكمه وعمran الأرض وطبيعتها أمر لا بد منه" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٤٤-٢٤٦).

و هذا المجتمع الذى يحله ابن خلدون هو مجتمع أساسه العمل الفردى لصغر المنتجين الذين يتبارلون فيما بينهم منتجات العمل.

وإذا كان في "المجتمع البدوى" طابع اجتماعى للإنتاج بطريقة أساسية فى شكل تعاونى متبادل و مباشر ، وهناك غلة للإنتاج ومحصول للاستهلاك فى الوقت نفسه ، فإن الأمر فى "المجتمع الحضرى" يكون أكثر تعقيداً.^(١)

ففي المدينة لا يصنع المنتج الغلة التي يستهلكها مباشرة (ولا أحد المحاصيل لاستهلاكه الخاص فحسب)، ولكن ينبع المحصول اللازم لأعضاء

المجتمع الآخرين، وهو المحسوب الذى يجب أن يتحمل المبادرات الكافية لإرضاء المنتج.

ومع وجود تقييمات العمل، فعند إنتاج كل محسوب معين بطريقة فردية، فإن المحسوب الذى لا يستهلك مباشرة بواسطة المنتج، يتخذ شكل السلع، أما العمل الفردى للمنتجين فيأخذ شكل الإنتاج资料ى: "فإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى فى اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله فى تحصيل حاجاته وضروراته" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣).

ولتحليل الإنتاج資料ى يشير ابن خلدون إلى جملة دخل الإنسان من ناتج عمله بكلمة "الكسب" ملاحظاً أن هذا "التمالك بسعى العبيد وقدرتهم" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣).

فالكسب وسيلة للإنسان للحياة (المعاش): "فتكون تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة وال الحاجة، ورياشاً متمويلًا إن زادت على ذلك" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣)

لكن الكسب كهدف مادى له صفة واحدة متميزة، تتضمن الفرص المحتملة فقط ليكون مفيداً للمنتج.

وفي حالة ما إذا أحصى الكسب غير المفيد، يلجأ لتوضيح ذلك إلى مثال شرعى: "فالتراث يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً... وبالنسبة إلى الوارثين - متى انتفعوا به - رزقاً" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣).

وإذا لم تكون جملة أرباح العمل (المكاسب) لمنتجها مباشرة، بل استعملت فى سيرها الحقيقى لسد حاجة إنسان ما، فإنها تدعى بكلمة "رزق". وإذا لم يستفاد الإنسان فائدة من جملة المنتجات فإنها لا يمكن أن تكون رزقاً ذا فائدة.

ويوضح ابن خلدون معنى الرزق في هذا المثال الشرعي: "وبالنسبة للوارثين متى انفعوا به يسمى رزقاً" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣) والمنتج يحول الكسب إلى رزق "إن عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته من إتفاقه في مصالحة حاجاته" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣).

والكسب والرزق - طبقاً لما يقوله ابن خلدون - مملوك مكتسب للإنسان في سير نشاطه العملي الذي يدخل كمقومات ضرورية للحياة (المعاش)، وكذلك فائض (المتمول أو الرياش)، أضف إلى ذلك أن الكسب - وهو التملك في حالة السعي - يتحول إلى رزق، أي تملك، وأن الانتفاع به داخل في حيز الاستثمار أو التداول.

وبهذا يبرز ابن خلدون بنفسه في كل محصول ناتج صفة خاصة هي إمكان أو عدم إمكان استفادة المنتج المباشر.

فالمحصول عديم الفائدة بالنسبة للمنتج يكون في شكله المادي - بالسعي والقدرة - مفيداً له ولآخرين، أي أن ذلك المحصول يعود بالفائدة على المنتج المباشر في عملية المقايسة.

وهنا يتوصل ابن خلدون بتحديد المفهوم تحديداً تماماً إلى اسْتِنْتَاج الطابع المزدوج للمحصول في المجتمع، حيث يوجد الإنتاج السمعي.

وكان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في الوقت الراهن كشف عن أسرار القيمة، إنه أول من اكتشف مضمون القيمة في العمل. إن ذلك الكشف السافر أكثر ضخامة إذا قيس بالحالة التي تخدم فيها الفلاحة المسائل الاقتصادية في عصر ابن خلدون، ولم تكن العلوم الاقتصادية بوجهه خاص قد وجدت بعد، بل كانت النظرية الاقتصادية تتربّب من جزأين : علم الأخلاق، وعلم الفقه. وقد

عرض ابن خلدون بالنقد أكثر من مرة لوجهات النظر التي تتشابك مع الاقتصاد طبقاً للمفاهيم الأخلاقية.

وهكذا يؤدى تحديد معنى الرزق - بالمعترلة وفقاً لمذهبهم فى حقيقة الرزق إلى أنهم اشترطوا صحة تملك الإنتاج، ويشير ابن خلدون في الرد عليهم، فيقول في تهكم إن الرزق ليس وفقاً على المؤمنين وحدهم، ولكن الله يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر: "ولهم (أى المعترلة) في ذلك حجج ليس لها موضع بسطها" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٤).

وفي بحث قانون القيمة المماثلة والسعر في ظروف الاقتصاد السعدي البسيط يكشف ابن خلدون عن تأثير هذا القانون ، وبهذا على وجه الخصوص يصبح الفرق بين سعر "السلع في السوق وبين قيمتها غير واضح في هذه الظروف إن وجدت. ومحاولة لتوضيح مجموعة كاملة من الانحرافات عن القيمة في سعر السلعة في السوق يضع ابن خلدون قانون العرض والطلب. وتسلیماً بتأثير الظواهر العارضة على القيمة يتراجع ابن خلدون نفسه في بعض الأحيان عن آرائه المقررة، ففي رأي ابن خلدون أن حجم القيمة ولو أنه يتوقف على أساس كيفية العمل إلا أنه معرض لتأثير هذه العوامل كالعرض والطلب.

وفي رأي ابن خلدون إن السبب في ارتفاع مستوى رفاهية المجتمع، والطريق الرئيسي لتطور المجتمع، وزيادة السكان في القطر، وكثافةقوى العاملة في المدن - هو "زيادة كمية العمل".

ورفاهية المجتمع، وتطور الحياة الاجتماعية يتحددان بكمية الإنتاج التي ينتجه المجتمع، والتي تستخدم في أغلب الاحتياجات الضرورية للناس، ثم في تلبية " حاجات الترف" كذلك.

وعندما يقتصر المجتمع على إنتاج المحصولات الضرورية فحسب، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من الفاقة والتخلف، وحينما يبدأ في إنتاج محصول "فائض"، فإنه يرتفع بمستوى حياة الناس.

وعلى هذه الصورة يكون الأساس المادى لتطور المجتمع هو زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة، والمحصول الفائض ينشأ نتيجة للعمل الجماعي لكثير من أعضاء المجتمع، وتقسيم العمل بينهم وكلما كثر سكان المدن، وقوى تطور العمل وتقسيمه، وزادت وفرة إنتاج المحاصيل الفائضة - نما العرض والطلب، وارتفع مستوى الرفاهية العامة.

وفي حالات تقسيم العمل الاجتماعي يهتم كل عضو في المجتمع بزيادة فائض المحصول.

وأهم شاهد على رفاهية المجتمع هو تخلصه من الاحتياج إلى الضروريات، وذلك بدوره يتوقف على عدد الأيدي العاملة: "إذا استاجر المصر، وكثير ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالى، من الألم والفواكه وما يتبعها.

والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ إن كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته، فيعم اتخاذها بين أهل مصر أجمع، أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه، لابد من ذلك .

وكل متذبذب لقوته تقضي عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر، ففضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فترخيص أسعارها في الغالب، إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية.

ولولا احتكار الناس لها لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران.

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى، ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل مصر أجمعين، ولا الكثير منهم". (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٤٠).

وقلة عدد السكان في المدينة أو الإقليم يؤدي إلى تدهور الاقتصاد، وبالتالي إلى انحطاط المجتمع: "واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتهاص العمران، تأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الزرق والكسب فيها، أو يفقد، لقلة الأعمال الإنسانية، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر، يكون أهلها أوسع حالاً، وأشد رفاهية كما قدمناه من قبل.

ومن هذا الباب يقول العامة في البلاد إذا تناقص عمرانها: إنها قد ذهب رزقها، حتى إن الأنهر والعيون ينقطع جريها في القرى، لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأعوام، فلما لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة، كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه، وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها، ثم يأتي عليها الخراب، كيف تغور مياهاها جملة لأن لم تكن" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٥-٢٧٦).

والأمر البالغ الأهمية لهم نظرية ابن خلدون في التطور، أنه في حالة خضوع المجتمع لكمية العمل، أو بتعبير أدق لمقدار القوى العاملة، فهذا لا يعني مقدار التعداد العام للسكان في المدينة، ومقدار كثافتهم في المدن، وحتى نشوء المدن أنفسها، يعتبره ابن خلدون على حساب القرى للسكان المقيمين في القرى المجاورة.

وكثافة السكان في المدن الكبيرة وحدها تؤدي إلى زيادة ناتج العمل، وإلى زيادة فائض الإنتاج، وإلى زيادة رفاهية السكان، لأنها بدورها تجذب كذلك كثيراً من السكان إلى هذه المدن حتى قبل ملاحظة ابن خلدون لهجرة جزء من سكان المغرب الفقراء إلى القاهرة.

وذلك الحقيقة - وهي زيادة كثافة السكان في المدن على الخصوص - يميزها ابن خلدون كطريق للتطور المنظم للمجتمع: ففي ظروف العصور الوسطى، ومع المستوى المنخفض، والبطء الشديد في تطور وسائل الإنتاج، والمنحي الوحيد الذي يسير فيه تطور الإنتاج - ظهور طريق زيادة عدد القوى العاملة، واحتشادها في مناطق الإنتاج، وهذا الطريق أوجد تأثيراً ملماً وسريعاً نسبياً.

وإذا كان ابن خلدون يرى أن أساس زيادة كمية الإنتاج الفائض يكمن في زيادة تقسيم العمل بجميع الوسائل، وفي تطور الصناعة، فإن ذلك يتوقف في نهاية الأمر على درجة احتشاد القوى العاملة في موقع الإنتاج.

ورأى ابن خلدون هذا في طريق تطور المجتمع ينبع منطقياً من اعترافه بالعمل كأساس للحياة الاجتماعية

أما العمل الحضري فهو صورة أعلى للعمل الإنتاجي، لأن العمل الحضري وحده هو الذي يعطي محصولاً فائضاً، وينقذ الناس من العوز.

وعلى هذه الصورة فإن المرحلة العليا إنما هي نتيجة لتطور المرحلة السفلية، والتطور التدريجي للمجتمع أمر طبيعي، وهذا التطور يتحقق عن طريق تركيز العمل في المدن.

فما الذي يضطر الناس إذن إلى تجميع العمل، وتشييد المدن؟

يجيب ابن خلدون بأن الباعث هو : " طموح الناس إلى الراحة، وتأمين الحياة" ، وهذا هو - في رأيه - القوة الأساسية المحركة لتطور المجتمع .

فنشوء المجتمع البشري يوجد الحاجات المادية، وضرورة ضمان مقومات الحياة هي السبب الوحيد لاجتماع الناس في مجتمع يلبى حاجة التطور من المرحلة السفلية إلى المجتمع البدوي .

لكن صعوبات الحياة البدوية وأخطارها تضطران الناس - حينما يوجدون في حالة ملائمة - أن يغيروا أوضاعهم، وأن يجتمعوا ويشيدوا المدن .

" والإنتاج الكثير للعمل في المدن يجري الناس على إنتاج المحصول " الفائض" ، خلافاً لسكان البدو "فالحضر معتون بحاجات الترف والكمال" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٤) . وبهذه الطريقة كان "الابتداء بما هو ضروري قبل الحاجي والكمالي" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٠) .

لقد حدد ابن خلدون - مبدئياً - درجتين متفاوتتين للحاجات : حاجات ضرورية، وحاجات كمالية .

فإذا أدت الأولى إلى تأسيس المجتمع، فإنه بقدر إشباعها تنشأ الحاجة الثانية: " لأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٤) .

والحاجة الكمالية تتحول إلى قسم الحاجات الأكثر شيوعاً، وتقتصر عن أن تكون قائداً لقوى الحياة الاجتماعية، وتلك القوة القائدة تصير حاجات "مصنوعة" ، أي حاجات "كمالية" .

وانطلاقاً من هذا المنطق الصارم لتطور الاحتياجات، يبدع ابن خلدون نظرية التطور التقدمي للمجتمع: " ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها ...

والحضر لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٤).

ولأول مرة في تاريخ العلم يضع ابن خلدون نظرية التطور القانوني التقدمي للمجتمع من المرحلة السفلی إلى المرحلة العليا من خلال نوع النشاط الإنتاجي للناس.

ولأول مرة في تاريخ العلم يفسر ابن خلدون تطور أشكال الحياة الاجتماعية بتطور الإنتاج، ويرى في اجتماع الناس لسير العمل، والتعاون في العمل قوة جباره وقدرة على أن تستخدم الوسائل لتغيير حياة الناس.

ولأول مرة في تاريخ العلم يرفض ابن خلدون الفكرة التي بموجبها يتتطور المجتمع نتيجة لضغط أية قوى خارجية عليه، وحينما يبحث عن الباعث على التطور يرده إلى المجتمع نفسه.

وهذه مأثرة خالدة لابن خلدون تجاه العلم.

وهو يؤكد أن التطور يتحدد بطموح الناس وسعيهم إلى الحياة الآمنة، وإلى الترف، ويعتبر ابن خلدون أن هذا السعي يظهر في الوقت نفسه الذي تظهر فيه في المجتمع شروط أولية مادية لتوفير بعض المدخرات.

وعلى هذه الصورة يتوقف سعي الناس إلى حياة أفضل على حالتهم المادية، وعلى حالة الناس المادية يتوقف طموحهم.

ولقد وصل ابن خلدون إلى ذروة الفهم الممكنة في عصره لقوانين تطور المجتمع، وتوصل إلى اكتشاف كثير من القوانين المهمة في التطور الاجتماعي، وإلى إيضاح ما جعله صاحب فضل على العلوم في تاريخ العصر الحديث.

الفصل الخامس

إبداع الفكر الخلدوني

وواقعات العمران البشري (الظواهر الاجتماعية)

يعالج ابن خلدون في مقدمته ما نسميه الآن "الظواهر الاجتماعية" وما يسميه هو "واقعات العمران البشري" أو "أحوال الاجتماع الإنساني".

وهو يتحدث عنها في فاتحة مقدمته إذ يقول : إنه لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشرهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..^(١) . وبقوله : "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في مجتمعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصناعات"^(٢).

والظواهر الاجتماعية في تعريفها المجمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شؤونهم الجمعية وتتنسق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض والتي تربطهم بغيرهم.

(١) المقدمة ٣٥ لـ ، ٣١ مـ ، ٣٨ نـ .

(٢) المقدمة ، ٤ لـ ، ٣٥ مـ ، ٤٤ ، ٤٥ نـ .

وتنقسم هذه الظواهر إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة .

فإذا نظرنا إليها من ناحية وظائفها ، أى الأغراض التي ترمي إليها والنواحي التي تقوم بتنظيمها ، ألقبناها أنواعاً مختلفات . فمنها النظم العائلية التي تتعلق بشئون الأسرة وتنسيق العلاقات التي تربط أفرادها بعضهم ببعض وترتبطهم بغيرهم ، وتحدد حقوق كل منهم وواجباته ، وذلك كنظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث ... وما إلى ذلك . ومنها النظم السياسية التي تتعلق بشئون الحكم في الدولة وتنسيق سلطاتها وتحديد اختصاصات كل سلطة منها وحقوق وواجباتها وصلتها بالسلطات الأخرى وبالأفراد والعلاقات التي تربط الدولة بما عدتها .. وهلم جرا . ومنها النظم الاقتصادية التي تتجه إلى شئون الثروة في المجتمع وتحدد طرائق إنتاجها وتدالوها وتوزيعها واستهلاكها وما يتصل بذلك . ومنها النظم القضائية التي تشرف على شئون المسئولية والجزاء وإجراءات التقاضي وما يدخل تحت هذه الأبواب . ومنها النظم الخلقية التي تعنى بتمييز الفضيلة من الرذيلة والخير من الشر ، وتحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك والتفكير حتى يأتيا مطابقين للأسس التي ارتضاها العرف الخلقي في المجتمع . ومنها النظم الدينية التي تتعلق بالعقائد وفهم العالم القدسي وما وراء الطبيعة وجميع ما تشمل عليه الديانة التي يسير عليها المجتمع من قواعد وتعاليم . ومنها النظم اللغوية التي تتعلق بطريقة التفاهم بين أفراد المجتمع ونقل أفكارهم بعضهم إلى بعض وتسجيل منتجات الإبداع وما يصل إليه التفكير . ومنها النظم التربوية التي تتعلق بالطرق التي يسير عليها المجتمع في تكوين الجيل الناشئ وإعداده للحياة المستقبلة . ومنها النظم الجمالية التي يترسمها المجتمع في شئون الجمال ومظاهر الفن من أدب وشعر وموسيقى وغناء ونحت وتصوير ... وما يتصل بهذه الشئون . ومنها نظم " البنية الاجتماعية " أو ما تسميه مدرسة دوركايم " بالنظم المورفولوجية " أو

"المورفولوجيا الاجتماعية" La Morphologie Sociale⁽¹⁾ التي تنظم الطريقة التي يتجمع بها الأفراد بعضهم مع بعض، أى تشرف على تنسيق شئون التكثل نفسه ، كالقواعد التي تجم عنها ظواهر التكافف والتخلخل فى السكان بالنسبة لمساحة التى يشغلونها ، وكالقواعد التى تنظم شئون الهجرة من المدن إلى القرى، ومن القرى إلى المدن ، ومن المملكة إلى خارجها ، لأن الهجرة من الأمور التى تطرأ على التكثل نفسه فتغير من أوضاعه ، وكالنظم التى يسير عليها المجتمع فى إنشاء مواطن التجمع كالقرى والمدن والأمصال والمساكن والطرق التى يتبعها فى تصميمها وأشكالها ومرافقها ووظائفها و مواقعها بالنسبة إلى الجبال والبحار والأنهار والبحيرات .. وجميع ما يتصل بهذه الشئون .

وإذا نظرنا إلى ظواهر الاجتماعية من ناحية علاقتها بالتفكير والعمل ظهر لنا أنها تنقسم إلى قسمين . أحدهما يتمثل فى قواعد تشرف على التفكير الإنساني ، أى فى قوالب يوجب المجتمع على الأفراد أن يصيروا فيها تفكيرهم وفهمهم لبعض ظواهر الطبيعة وما وراء الطبيعة، كالقاعدة الإسلامية التى توجب على كل مسلم أن يفهم الله على أنه واحد قيوم باق مخالف للحوادث مجرد من الزمان والمكان ، وكالقاعدة الخلقية التى توجب على الفرد أن يعتقد أن الحصدق فضيلة وأن الكذب رذيلة . والقسم الآخر يتمثل فى قواعد تشرف على العمل الإنساني ، كالقاعدة التى توجب على المسلم أن يصلى أو يصوم ، وكالقاعدة التى توجب على من يريد الزواج أن يتعاقد فى صورة خاصة مع الطرف الآخر الذى يريد الاقتران به .

(1) كلمة "مورفولوجيا" معناها بنية الشيء ، ولذلك يسمى الصرف بعلم المورفولوجيا اللغوية لاتصاله ببنية الكلمات .

وإذا نظرنا إليها من ناحية استقرارها وتطورها ظهر لنا أنها تنقسم كذلك إلى قسمين : أحدهما يتمثل في نظم ثابت واستقرت وأصبحت جزءاً من شريعة المجتمع ، كالنظم العائلية والسياسية والقضائية والدينية والخلفية .. وهلم جرا . ويتمثل الآخر في تيارات تطورية لم تستقر بعد ولكنها تشق طريقها نحو الثبات والاستقرار . وذلك أن الظواهر الاجتماعية من سنتها التطور والتغيير . فهى تختلف باختلاف المجتمعات ومقتضيات الحياة ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف عصوره . ويبدو تطورها هذا أول ما يبدو في صورة تيارات تتبع من المجتمع ، وتحاول أن تغير القديم بإدخال عناصر جديدة فيه أو بتحويل مجرى واتجاهه . ولا تتوقف هذه التيارات عن الصراع مع القديم حتى يكتب لها التغلب عليه والاستقرار ، فتصبح حينئذ من النظم الثابتة المستقرة . فهذه التيارات نفسها ، حتى وهي في المرحلة الأولى من مراحلها ، أى قبل أن تستقر ، تعتبر من الظواهر الاجتماعية ، مادامت منبعثة من المجتمع نفسه ، ومعبرة عن رغباته ، ومتترجمة عن اتجاهه ، وما يحتاج إليه في شؤون حياته وتغيير نظمه .

ويمكنا أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية من زوايا أخرى غير هذه الزوايا فنقسامها أقساماً أخرى كثيرة ، ولكن المنحى السابق هى أهم أوجه النظر في هذه الظواهر .

هذا ويظهر مما كتبه ابن خلدون في المقدمة أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الأنواع السابق ذكرها ، وأنه لم يغادر أى قسم من أقسامها إلا عرض له بالدراسة .

فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني ، أى للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه ، مبيناً في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الاجتماع وهذه هي الشعبة التي سماها العلامة دوركايم Durkheim "المورفولوجيا

الاجتماعية " La Morphologie Sociale أو " علم البنية الاجتماعية " ، وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد أوقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين من مقدمته .

وعرض ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات .

وعرض في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة .

وعرض في سبعة فصول من الباب الثالث^(١) وفي ستة فصول من الباب الرابع^(٢) وفي جميع فصول الباب الخامس للظواهر الاقتصادية.

(١) تتصل هذه الفصول كذلك بشئون السياسة والحكم ، وهي الفصول الثامن والثلاثون إلى الثالث والأربعين . والفصل الخمسون بحسب طبعة الهوريين . وعناوين هذه الفصول هي: " فصل في الجباية وسبب قلتها وكثرتها " ، " فصل في ضرب المكوس أو آخر الدولة " ، " فصل في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا " ، " فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة " ، " فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية " ، " فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران " ، " فصل في وفور العمران آخر الدولة " .

(٢) وهي " الفصل الحادى عشر (فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفة لأهلها ونفاق الأسواق ... الخ) ، والثانى عشر (فى أسعار المدن) ، والرابع عشر (فى اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر) ، والخامس عشر (فى تأثير العقار والضياع ... الخ) ، والسادس عشر (فى حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة) ، والعشرون (فى اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع) .

وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية^(١).

وقد عنى ابن خلدون في دراسته لكل طائفة من هذه الظواهر أن يدرسها في حالت استقرارها وتطورها معاً، وأن يمزج بين ما يتمثل منها في قوالب للتفكير والفهم وما يبدو منها في صورة نظم للعمل والسلوك.

يرمى ابن خلدون في مقدمته من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال.

ومن ثم يتوقف توضيح الغرض من المقدمة على توضيح فكرة القوانين في العلوم.

تطلق كلمة القوانين في العرف العامي على الأصول العامة التي تبين ارتباط الأسباب بمسبياتها والمقدمات بنتائجها الازمة، أو بعبارة أخرى: التي تنبئ بحدوث نتائج معينة لازمة إذا حدثت أسباب خاصة وترجع النتائج الحادثة إلى أسبابها، أو كما يقول منتسيكيو Montesquieu: "التي تعبّر عن العلاقات الضرورية التي تترجم عن طبيعة الأشياء".

Les lois sont les rapports nécessaires qui résultent de la nature des

chooses.

(١) عرض كذلك للظواهر الدينية وما يتصل بها في المقدمة السادسة من الباب الأول التي تكلم فيها عن الوحي والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة وفي حقيقة النبوة والرؤيا والكهانة والعرافين. وعرض كذلك للظواهر اللغوية في الفصل الثاني والعشرين من الباب الرابع الذي تكلم فيه على لغات أهل الأمصار.

فما يقرره علماء الطبيعيات والرياضيات من القواعد التي تبين علاقة السببية اللازمة بين أمرين أو أكثر يصدق عليه اسم القوانين ، وذلك كقانون الجذب العام وقانون أرشميدس وقانون بويل في الطبيعيات ، وكقوانين الربح^(١) وتساوي المثلثين^(٢) وضرب عدد^(٣) في عدد في الرياضيات .

هذا ، وقد فطن الإنسان منذ عصور سحيقة في القدم إلى خصوص الكواكب والنجوم في سيرها وبيزوجها وأفولها لقوانين ثابتة مطردة ، هدته إلى ذلك مشاهداته اليومية وملحوظته لاطراد النظام الذي تسير عليه هذه الأجرام . وعلى هذه المشاهدات أسس علم من أقدم العلوم التي عرفها بني الإنسان وهو علم الفلك .

ومع ارتقاء الفكر الإنساني أخذ الاعتقاد بخصوص ظواهر لقوانين ثابتة يتسع نطاقه قليلاً قليلاً حتى شمل كل نواحي الطبيعة وكل مظاهر الحياة ، وحفز الباحثين على إنشاء علوم الطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الحيوان وعلم النبات وعلم وظائف الأعضاء (فيزيولوجيا) وما إلى ذلك من البحوث التي لم تغادر ظاهرة من ظواهر الطبيعة ولا ناحية من نواحي النمو إلا كشفت عما يسيطر عليها من قوانين .

وفي أثناء ذلك ، بل من قبل ذلك ، فطن الإنسان إلى القوانين التي يخضع لها الكم من حيث إنه مقيس أو معدود ، فأنشئت علوم الرياضة من حساب وهندسة وجبر وحساب مثلثات ... وهلم جرا .

(١) مثال ذلك : "ربع مبلغ ما يساوى حاصل ضرب رأس المال في الزمن في السعر مقسوماً على مائة" .

(٢) مثال ذلك : "ينطبق المثلثان كل على الآخر تمام الانطباق إذا ساوى في أحدهما ضلعان والزاوية المحصورة بينهما نظائرها في الآخر" .

(٣) مثال ذلك : "إذا ضرب أربع وحدات في خمس وحدات كان الحاصل عشرين وحدة" .

ولم يمض على ذلك أمد طويل حتى تمكن العلماء من الوقوف على القوانين التي تخضع لها الظواهر النفسية الفردية في بني الإنسان كظواهر التذكر والتخييل وتداعي المعانى والإدراك الحسى والحكم والاستدلال والانفعال والعواطف والإرادة .. وهلم جرا . وعلى هذا الأساس أنشئ علم النفس (السيكولوجيا) .

أما الظواهر الاجتماعية في بني الإنسان فلم يفطن أحد من قبل ابن خلدون إلى خصوصيتها لقوانين كسائر الظواهر الأخرى ، وبالتالي لم يعن أحد من قبله بالكشف عن هذه القوانين .

ومن ثم سلك الباحثون من قبل ابن خلدون في دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقاً تختلف اختلافاً جوهرياً عن الطرق التي سلكها علماء الطبيعة والرياضية في دراستهم لظواهر علومهم ، واتجهوا في علاجها وجهات لا تقوم على الاعتقاد بخصوصيتها لقوانين ، ولا تؤدي إلى الكشف عن طبيعتها وما يتربّب على هذه الطبيعة بطريق اللزوم .

وترجع الطرائق التي سلكوها في دراسة هذه الظواهر إلى ثلاثة طرائق :

إحداها الطريقة **التاريخية** **الخالصة** ، التي يقتصر أصحابها على وصف هذه الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، دون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها ، وقد سار على هذه الطريقة جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون ، فترأهـم في ثنايا علاجـهم لـمسائل التـاريـخ العامـ يـرجـون من حـين لـآخر ، وبـحسبـ المـنـاسـباتـ ، عـلـىـ نـظـمـ السـيـاسـةـ وـالـقـضـاءـ وـالـاقـتصـادـ وـالـأـسـرـةـ وـالـتـرـبـيـةـ وـالـلـغـةـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ مـنـ ظـواـهرـ الـاجـتمـاعـ ، فـيـصـفـونـ مـاـ كـانـتـ عـلـيـهـ فـيـ الشـعـبـ الـذـيـ يـدـرـسـونـ تـارـيـخـهـ أـوـ فـيـ الشـعـوبـ الـتـىـ يـدـرـسـونـ تـارـيـخـهاـ ، وـسـارـ عـلـىـ هـذـهـ الـطـرـيـقـةـ كـذـلـكـ طـائـفـةـ مـنـ دـرـسـواـ تـارـيـخـ ظـواـهرـ الـاجـتمـاعـ

فى صورة مستقلة عن حوادث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراستهم مجموعة معينة من هذه الظواهر كظواهر السياسة أو القضاء أو الاقتصاد أو التربية أو الدين . فقد اقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هي عليه . وذلك كما فعل ابن حزم فى دراسته للملل والنحل ، وكما فعل الفقهاء فى دراستهم للشرع ، وكما فعل الباحثون فى تاريخ التشريع أو تاريخ القضاء ... وما إلى ذلك .

والطريقة الثانية هي طريقة الدعوة إلى المبادئ التي تقررها الظواهر الاجتماعية وبيان محسناتها ، وترغيب الناس فيها ، وتنبيتها في نفوسهم ، وحثّهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها . وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة والأخلاق كابن مسكويه في كتاب " تهذيب الأخلاق " والغزالى في كتاب " إحياء علوم الدين " .

والطريقة الثالثة التي سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثلالية التي يرتضيها كل منهم ، كما فعل أفلاطون في كتابه " الجمهورية " والفارابي في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " . فقد عمل كلاهما في بحثه على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعاً فاضلاً في نظره بحسب ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم ومختلف شئون الاجتماع .

ويبقى بعد ذلك كله وجه آخر لدراسة الظواهر الاجتماعية لم يعرض له أحد من قبل ابن خلدون ، مع أنه أهم هذه الوجوه جميراً وأحقها بالبحث ، وذلك أن تدرس هذه الظواهر لا لمجرد وصفها ولا للدعوة إليها ولا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، ولكن لتحليلها تحليلاً يؤدى إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم

عليها والقوانين التي تخضع لها، أى أن تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء ووظائف الأعضاء وما إلى ذلك من مسائل العلوم .

وهذا الوجه من الدراسة لا يباح إلا لمن ثبت لديه أن ظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، ولا حسب ما يريد لها الأفراد ، وإنما تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة، كالقوانين الخاضع لها القمر في تزايده وتناقصه، والنهر والليل في اختلافهما باختلاف الفصول . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون ، بل إن نقاصها كان هو المسيطر على أفكارهم جمِيعاً . فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاصة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمُشرعين ودعاة الإصلاح . ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس ظواهر الاجتماع على الوجه الذي تدرس به الطبيعيات والرياضيات .

ولكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقَة لشئون الاجتماع الإنساني إلى أن ظواهر الاجتماع لا تنسد عن بقية ظواهر الكون ، وأنها محكمة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عادها من ظواهر الكون ، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات .

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه ظواهر دراسة وضعية كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة .

فمن بحث ابن خلدون في المقدمة يتَّألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون "المعاشرة بين بنى الجنس ، وهو العلم نفسه الذي نسميه الآن "السوسيولوجيا " La Sociologie أو "علم الاجتماع" .

وفي هذا يقول ابن خلدون نفسه : " وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والمجتمع الإنساني ، ذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً "(١) .

ويقصد ابن خلدون من كلمة " العوارض الذاتية " أو " ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته " ، وهي الكلمة التي استعملها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة من مقدمته (٢) ، ما نقصده نحن من كلمة " القوانين ". ويتضح قصده هذا مما كتبه في الفصل الخامس عشر من الباب السادس (*بحسب طبعة الهوريبي) في أثناء حديثه عن علم الهندسة إذ يقول : هذا العلم هو النظر في المقادير ، إما المتصلة بالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة بالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية ، مثل أن كل مثل فزو ياه مثل قائمتين . ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاویتان المتقابلتان منها متساويتان ، ومثل أن الأربعة مقادير المناسبة ضرب الأول منها في الرابع كضرب الثاني في الثالث .

ويقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا الوجه لم يسبقها إليها أحد فيما يعلم . وفي هذا يقول : " واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزير الفائدة ، أعنثر عليه البحث ، وأؤدي إليه الغوص . وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهوّر إلى رأي أو صدّهم

(١) المقدمة ٣٨ ل ، ٣٣ م ، ٣٨ ن .

(٢) انظر الفصل الخاص بقاعدة التشخيص المادي ، في هذا الكتاب ، ص ١٢٩ .

عنه " (يشير بذلك إلى طريقة اتخذت من قبله في دراسة شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التى سمي بها " طريقة الدعوة إلى المبادئ ")^(١) . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاوه " (فى نظر أصحاب هذه السياسة . ويشير ابن خلدون بذلك إلى طريقة أخرى اتخذت من قبله في دراسته شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التي قلنا إن أصحابها يوجهون كل همهم إلى بيان ما ينبغي أن تكون عليه هذه الشئون من وجهة نظرهم)^(٢) . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنانين اللذين ربما يشبهانه " . (ونزيد نحن على ما قاله : بأن موضوعه قد خالف كذلك موضوع البحوث التاريخية الخالصة التي تقتصر على وصف الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، وهو أحد الاتجاهات الثلاثة التي سلكها الباحثون من قبل ابن خلدون في دراسة ظواهر الاجتماع)^(٣) . ويتبع ابن خلدون حديثه فيقول : " وكأنه علم مستربط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة " ، ما أدرى الغفلتهم عن ذلك ؟ وليسطن بهم " . ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول : " ولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل ")^(٤) .

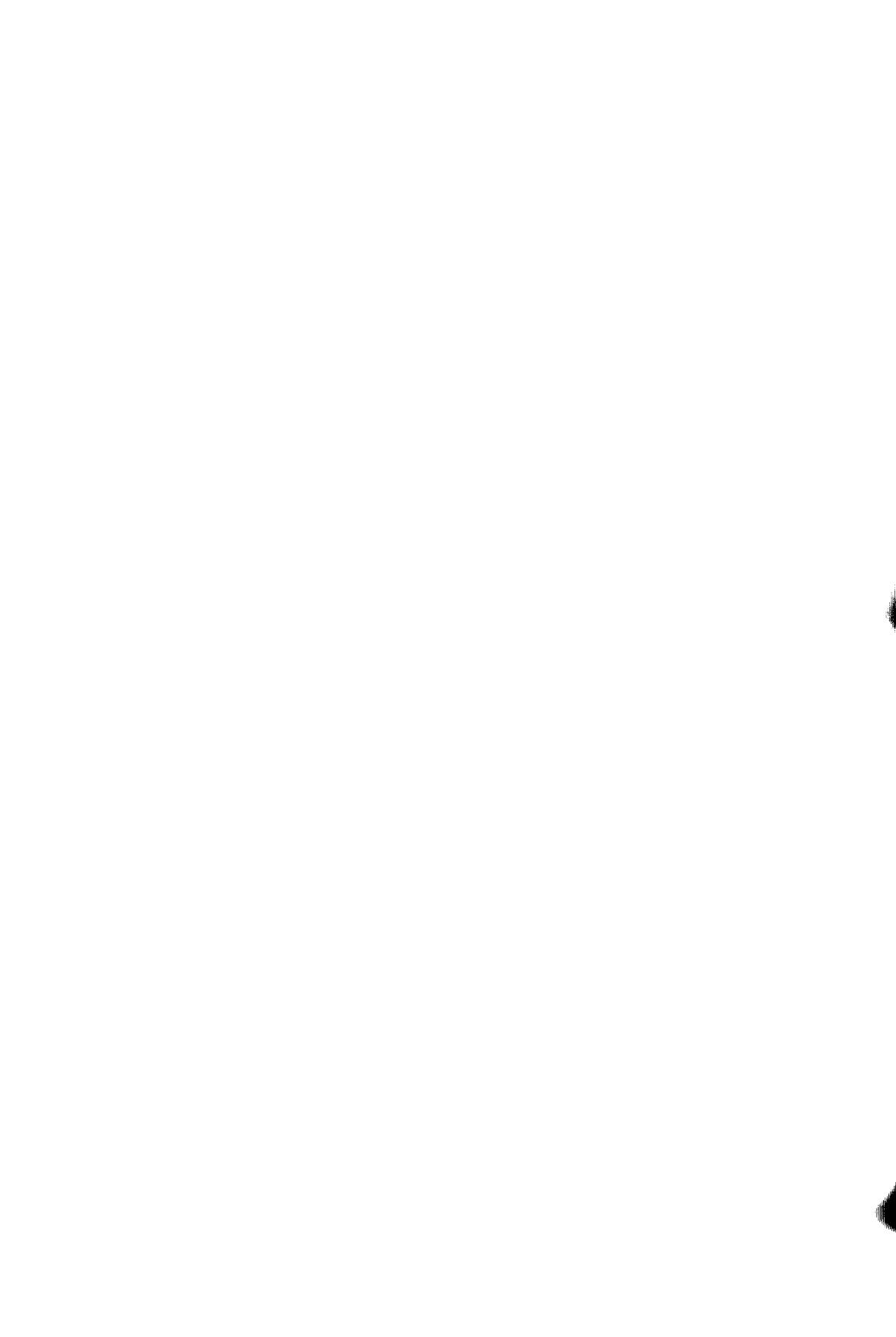
(١) انظر ص ١١٧ .

(٢) انظر آخر ص ١١٧ ، وأول ص ١١٨ .

(٣) انظر أول ص ١١٧ .

(٤) المقدمة ٣٨ لـ .

والحقيقة أننا لم نعثر إلى الآن على بحث سابق لبحث ابن خلدون قد
تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها وعلى أنها موضوع شعبة مستقلة ودرسها
كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية وظواهرها أى للكشف عن طبيعتها وما
تخضع له من قوانين .



الباب الثاني

إبداع المنهج في علم الاجتماع الخلدوني



يتجلى إبداع ابن خلدون وعظمته في أنه كان يعرف معرفة أكيدة أنه قد ابتدع بين العلوم علمًا جديداً، لم يسبقه إليه أحد، وأنه حدد لهذا العلم موضوعه ومسائله، إذ يقول: "وكان هذا علم مستقل بنفسه (وهو علم المعاشرة بين بنى الجنس) ، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً" ^(١). لأنه يحدث كثيراً أن يكون عالم من العلماء مبتدعاً لفكرة من الأفكار أو نظرية من النظريات أو يكون مبتكرًا لمجموعة من الآراء والمبادئ ، التي قد تكون في مجموعة لها علمًا جديداً، ولكنه في الوقت نفسه، لا يكون مقتطناً إلى أنه مبتدع مبتكر، كما لا يكون واعياً بما ابتدعه من فكرة أو نظرية، أو ابتكره من علم لم يسبق أن كان له وجود، وإنما يكشف عن ذلك من يأتي بعده من الباحثين، الذين ينبهون إلى ما يكون قد ابتدع أو ابتكر، ويوضحونه ويقدمونه لطلاب العلم في صورة بينة محددة المعالم ، وبذلك يشاركونه الفضل إذ لو لاهم لما سمع الناس باسمه، ولما وقفوا على الجديد الذي ابتدعه . ويقول أيضاً في نقاوة واقتدار: "وكأنه علم مسترتبط النساء، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة . ما أدرى، ألغلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

ويقصد ابن خلدون بالعلوم الوضعية، العلوم المستندة إلى الخبر عن الواقع الشرعي، وتقابل العلوم العقلية، انظر المقدمة، ص ٤٣٥ .

والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل^(١). حقاً إن ابن خلدون، في هذه العبارة الموجزة، لا يؤكد يقينه فحسب بأنه أنشأ علمًا مبتكرًا، بل يقرر أيضاً إحاطته بشتى العلوم، حتى إنه يصرح بعدم عثوره على شيء في بابه لأحد من سبقه من الحكماء، أى الفلاسفة. فهو وحده الحكيم الذي، على حد قوله، ألمهمه الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثره على علم جعله سن بكرة وجهينة خبره^(٢).

وتتجلى عبرية ابن خلدون كذلك، في أنه لم ينشئ علم المعاشرة بين بني الجنس فحسب ، بل إنه قد وضع أيضاً لهذا العلم قواعد منهج أصيلة . وكان يفعل ذلك بحس منطقي شديد الإرهاق، وعقلية علمية جباره، فهو يقول عن علمه الجديد: " واخترعه من بين المناهى مذهبًا عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوبًا^(٣) . ويقرر أن هذا العلم الجديد هو باطن علم التاريخ، وفيه " نظر وتحقيق، وتعليق للكتائن ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"^(٤) . وابن خلدون بعد أن يؤكد ابتكاره العلم الجديد، يجد لزاماً عليه، كعالم مبتدع، أن يوضح طريق هذا العلم ومنهاجه، فيقول: " وبعد أن استوفيت علاجه، وأثرت مشكاته للمستبصررين وأذكيت سراجه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه،^(٥) . ولا شك في أن الذي أنار له السبيل، وأعانه في الكشف عن علم المعاشرة وموضوعه علم

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

(٢) انظر المقدمة، ص ٤٠ .

(٣) المقدمة، ص ٦ .

(٤) المقدمة ، ص ٤ .

(٥) المقدمة، ص ٧ .

الاجتماع الإنساني وال عمران البشري، هو قواعد منهجه ومصداق ذلك قوله :
"اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، عزيز
الفائدة"^(١).

وقواعد المنهج عند ابن خلدون من مستلزمات العلم الأساسية ، فهى
شروط لابد من توافرها فى الإنتاج العلمى، إذا أريد له الأصالة والسلامة . وقد
فصلها ابن خلدون تفصيلاً، وشرحها وبين دقائقها وأسرارها . ولم يكن فى شرحه .
فليسوفاً فحسب، بل معلمًا بارعًا، يجيد الشرح والتفسير، وإنه لما ييسر فهم منهجه
ويجعل من السهل تدبر وجهته التى اتخذها فى ذلك، أن تتدبر تاريخ حياته،
ودراساته التى توفر عليها والتخصصات التى تعمق فيها، فأصبح بارعًا فيها تمام
البراعة. لقد قرأ ابن خلدون ما لا حصر له من الكتب فى علوم النقل، وعلى رأسها
علوم القرآن، والحديث^(٢)، والفقه، الذى أتقنه فصار له من بعد ذلك مهنة، فى أثناء
مقامه بالقاهرة ومرادنا من ذلك أن نبين أن ابن خلدون، فضلاً عن موهبته،
واستعداده الشخصى، وتربيته الخاصة، وشخصيته القوية، كان عالماً بأصول الفقه،
التي هى منهج البحث عند الفقيه، أو هى منطق مسائله، أو بمعنى واسع هى قانون
عاصم لذهنه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام، وقد كان لذلك أثر بالغ فى
منهجه الذى مكنته من التوصل إلى فهم ظواهر الاجتماع" وطبعتها، وكيفية
تغيرها، ويسّر له السبيل للوصول فى كل مسألة من مسائلها إلى رأى جعله قانوناً
أو مبدأ عاماً أو نظرية .

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

(٢) يقول ابن خلدون فى ذلك: "لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل
البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته المقدمة، ص ٤٤٤ .

أما إحاطة ابن خلدون بعلم الحديث، فقد جعلته يتحرى الصدق دائمًا في كل ما يسمع ويبحث عن الحقيقة في كل ما يقرأ، ويتوخى الدقة في كل ما يشاهد. وأما تبحره في علوم القرآن، فقد جعله يحس بما فيه من قوانين أو مبادئ عامة، عن النفس البشرية، والاجتماع الإنساني، وأحوال العمران، فكان يتدارس معانيها، ويدعم بها آراءه، ويوضح بها تفسيراته^(١). وربما لا تكون بعيدين من الصواب إذا قلنا، إن ابن خلدون قد توصل إلى علمه الاجتماعي الجديد، متأثرًا، إلى حد ما، بتدبره الاجتماعي للقرآن من جهة، وباهتمامه بمناهج علم الحديث، وأصول علم الفقه، من جهة أخرى وبناء على ذلك يمكن أن نقرر، أن علم الاجتماع الخلدوني هو نتاج التفكير المنطقي الإسلامي، الذي ينشد التوصل إلى اليقين. ذلك لأن ابن خلدون، في إنشاء علمه الجديد وصياغة موضوعه وبيان مسائله، والكشف عن أسباب ما يحدث فيها من تغيرات، قد سار على هدى المنهج

(١) استند ابن خلدون إلى آيات كثيرة من القرآن لهذا الغرض، ونخص بالذكر من هذه الآيات، الآية السادسة عشرة من سورة الإسراء ونصها: ﴿وَإِذَا أَرْدَكُا أَنْ تُهْلِكْ قَرْيَةً أَمْرَكَ مُرْفِهَا فَسَقَوْا فِيهَا فَعَقَّ عَيْنَهَا الْقَوْلُ فَدَمَرَّكَاهَا ثَدْمِرًا﴾ ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية التي أوردتها في معرض الحديث عن انفراط الملك من أمه من الأمم: " واستقرى ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه" المقدمة، ص ١٤٤ . وكذلك ذكر الآية الثالثة والستين من سورة الأنفال ونصها: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَفْلَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ . ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية، التي اقتبسها في معرض الحديث عن انفاق الأمواء على المطالبة وجمع القلوب وتاليتها: " وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتلاطف، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة" . المقدمة، ص ١٥٧ . ومن أوضح ما اقتبسه ابن خلدون من القرآن، تلك الآية التي يدعم بها قانونه " في أن طبيعة الملك الانفراد بالمجده" ، وهي الآية الثانية والعشرون من سورة الأنبياء ، ونصها : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَهَا﴾ .

التجريبي، الذى يعبر عن روح الإسلام^(١). وهو منهج يقوم على التجربة، وتنظره قوانين الاستقراء، وكان المسلمون، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، قد وضعوا وفصلوه قبل مولد ابن خلدون.

وقد رأينا أن نعرض إبداع المنهج في علم الاجتماع الخلدوني المتمثل في قواعد المنهج في مقدمة ابن خلدون بهدف تكوين نسق كلٍّ متكامل لها، يمكن تحليله والتعليق عليه. وما تجدر ملاحظته، بادئ ذي بدء، أن ما أورده ابن خلدون في مقدمته من أفكار وآراء، وما سجله فيها من قوانين ومبادئ عامة، وما وضعه من قواعد المنهج، يفسر بعضه بعضاً في عبارات واضحة، مجتمعة أحياناً، ومتفرقة أحياناً أخرى. وعلى الباحث أن يدقق في جمعها بعضها إلى بعض، حتى يتسعى له إجاده عرضها، ودقة تحليلها.

ويرى حسن الساعاتي أن للمنهج الذي استخدمه ابن خلدون وكشف به علمه الاجتماعي، ست قواعد أساسية هي: الشك والتحقيق، والتشخص المادي، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد وبالغائب، والسرير والتقسيم، والتعيم الحذر، وسوف نحاول عرض أهم هذه القواعد المنهجية عرضاً واضحاً ومبسطاً ثم نخضعها للتحليل والتفسير والتعليق.

وتتجدر الإشارة بأن أستاذنا الدكتور حسن الساعاتي هو الوحيد من بين أساتذة وعلماء الاجتماع في مصر والبلاد العربية الذي أفرد لقواعد المنهج في

(١) انظر حسن الساعاتي: "المنهج الوضعي عند الغزالى"، أعمال مهرجان أبو حامد الغزالى، ص

كتابه "علم الاجتماع الخلدوني" ، مكاناً كبيراً ، ومكانة مرموقة ، لذا رأينا
الاسترشاد به ، والسير على هديه^(*) .

(*) حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى ، قواعد المنهج ، طبعة خامسة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

الفصل السادس

إبداع المنهج الخلدوني

القاعدة المنهجية الأولى : الشك والتمحیص

تمهید :

لقد ورث ابن خلدون ميراثاً من الشك العقلى، خلفه له اثنان من كبار أئمة الفقه الإسلامى، وهما أبو حامد الغزالى، وابن تيمية، فاما الغزالى فقد شك فى قدرة العقل على الإدراك الحق، إذ إن الإدراك العقلى، فى نظره، معرض للخطأ كإدراك الحسى تماماً، كما أنه عاجز مثلاً عن فهم كثير من الحقائق، التى يزخر بها الكون، وأما ابن تيمية فقد شك فى صحة الكليات العقلية العامة، التى كان المناطقة قبله يجعلونها مقدمات لأقىستهم المنطقية، ويعتمدون عليها اعتماداً لا يقبل الجدل، فهو يرى أن هذه المقدمات غير ضرورية وغير بديهية، كما يعتقدون، وأنها أمور نسبية يختلف الناس فى تقديرها فما يبدو منها بديهياً عند بعضهم، قد لا يكون كذلك عند الآخرين، ويرى ابن تيمية أيضاً أن الكليات العقلية موجودة فى أذهان الناس، وليس لها كيان خارجى قائم بذاته، وأن العلم الصحيح هو الذى يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة بأشخاصها فى الخارج، وليس من الكليات العقلية الموجودة فى الذهن، ولا يمكن التوصل إلى العلم الصحيح، إلا بالانتقال من الجزئى إلى الجزئى، وفق ما يسميه الفقهاء بقياس الغائب على الشاهد، فإذا ما نظمت التجربة هذا القياس، وإذا ما حدده أيضاً مبدأ السببية، فإنه يكون موصلاً إلى اليقين .

هذا فضلاً عما ورثه ابن خلدون أيضاً في مجال علم الحديث، من طرق التثبت من صحة ما يروى عنه. وقد كتب هو نفسه في ذلك، فقال : "من علوم الأحاديث النظر في الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط. وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين، بتعديلهم وبراعتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو الترک، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتمييزهم فيه واحداً واحداً" (١). هذا فضلاً عن كون ابن خلدون نفسه مالكي المذهب، والمعلوم أن كتاب "الموطأ" للإمام مالك، كان يحتوى على "ثلاثمائة حديث أو نحوها" وذلك على حد قول ابن خلدون نفسه (٢)، الذي كان يقوم بتدريسه لطلابه في مدينة القاهرة (٣).

(١) المقدمة ، ص ٤٤١ ، ويقصد بالعدالة المسلم البالغ المنيز عن ارتكاب الكبائر وعن الإصرار على الصغار وعما يخل بالمرءة . والضبط نوعان: ضبط صدر وهو أن يثبت في ذهن الرواى ما سمعه بحيث يستحضره متى شاء وضبط كتابه بأن يدونه الرواى حين سماعه ويصونه عنده حتى يؤديه . ويقابل العدالة الجرح ويقابل الضبط الغفلة . انظر : على عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ١١٣٤، ١٣٤٦ حاشية .

(٢) المقدمة ، ص ٤٤٤ .

(٣) على عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١١٩، ١٢٠ .

وهذا يفسر السبب في أن ابن خلدون لم يكن شاكاً فحسب، بل كان باحثاً مدققاً، وناقداً محققاً. ولكنه بدلاً من أن يستخدم شكه المنطقى^(١) في علم الفقه وعلم الكلام، كما فعل الأصوليون قبله، استعان به في إثبات موضوع علمه الاجتماعي الجديد، وهو علم الاجتماع الإنساني وال عمران البشري، وبيان مسائله، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية، أي الظواهر الاجتماعية، وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال وما لذلك كله من العلل والأسباب، وكذلك نجده، بدلاً من استخدامه شكه الندوى في تمحيص الحديث، استعان به في تمحيص الروايات والأخبار، التي تكون مادة علم التاريخ، الذي يمكن تعريفه بأنه علم اجتماع الماضي، ذلك لأن التاريخ، كما قال ابن خلدون: "في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول .. وفي باطنها نظر وتحقيق، وتعليق للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق"^(٢). وبعد أن يشكك ابن خلدون في الأخبار والروايات ، ويعطينا أمثلة لبعض من الكاذب منها والذى لم يقع، يقول: "فلا تستقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه".

وتأتي طبيعة ابن خلدون التوافية دائمًا إلى الكشف عن السبب في حدوث أية ظاهرة، الاكتفاء بالإشارة إليها أو القناعة بمجرد وصفها، فنراه يقتصر أسباب الكذب في الروايات والأخبار، ويشرحها ويحللها، ويركز بحثه في ذلك في صدر "الكتاب الأول" في صفحات أربع . ولكنه قد أشار إلى هذه الأسباب، في "المقدمة"

(١) أي شكه في المنطق الأرسطي أو الصورى الذى كان لا يزال سائداً حتى عصره على الرغم من النقد الذى وجبه إليه كل من الغزالى وابن تيمية .

(٢) المقدمة، ص ٤

التي عهد بها لكتابه الأول، وأجرى فيها تحقيقات على جانب كبير من الأهمية، لما فيها من الأصلة في التفكير، والبراعة في الاستدلال المنطقي، الذي يستند فيه إلى مألف العادة، وطبع الأحوال في العمران .

تحقيق سكاني :

أما أول هذه التحقيقات: فتحقيق سكاني لما نقله "المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بنى إسرائيل، وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، بعد أن أجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون . . . وأيضاً فالذى بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون . . . ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد، وإن زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان في زمن سليمان ومن بعده، فبعيد أيضاً، إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر آباً .. ولا يتشعب النسل في أحد عشر من الولد إلى مثل هذا العدد الذي زعموه، اللهم إلى المئات والآلاف فربما يكون، وأما أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد بعيد . . واعتبر ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف، تجد زعمهم باطلًا ونقلهم كاذبًا . . .^(١) والسبب في عدم صحة هذه الرواية أنها تتعلق بإحصاء الأعداد، التي كثيراً ما تكون "مظنة الكذب ومطية الهرز"^(٢)، أي الخلط والتحدث بما لا يمكن أن يكون .

تحقيق عسكري:

وثاني هذه التحقيقات تحقيق عسكري لجيوش موسى، وفيه يقول ابن خلدون: " . . ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها

(١) المقدمة ، ص ١٠ ، ١١ .

(٢) المقدمة، ص ١٠ .

زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها، وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثة أو أزيد، فكيف يقتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشئء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر؟^(١)، وكذلك لغزوat التابعة ملوك اليمن وشبه جزيرة العرب، الذين نقل المؤرخون في أخبارهم عنهم: "أنهم كانوا يغزون قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب".^(٢)

ويقول ابن خلدون في تفنيد ذلك: " وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة . وذلك أن ملك التابعة إنما كان بجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاته وبحر السويس الهاابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب . فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس . والمسلك هنا ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحليين فما دونهما، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله، هذا ممتنع في العادة . وقد كان بتلك الأعمال العلاقة وكعنان بالشام والقطب بمصر ولم ينقل قط أن التابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم، ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال . وأيضاً فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة الأزودة وللعولة للعساكر كثيرة فإذا ساروا في غير أعمالهم احتاجوا انتهاب الزرع والنعيم وانتهاب البلاد فيما يمرون عليه، ولا يكفي ذلك للأزودة وللعلوبة عادة . وإن نقلوا كفayıهم من ذلك من أعمالهم، فلا تقوى لهم الرواحل بنقله، فلا بد وأن يمرروا في طرقهم كلها بأعمال قد ملكوها ودخلوها، لكون الميرة منها . وإن قلنا إن تلك العساكر تمر بهؤلاء الأمم من غير أن تهيجهم .

(١) المقدمة، المكان نفسه .

(٢) المقدمة، ص ١٢ .

فتحصل لهم الميرة بالمسالمة، فذلك أبعد وأشد امتناعاً^(١) . والسبب في عدم صدق هذه الأخبار، تجاوز حدود مألف العوائد، ومطاوعة وساوس الإغراب^(٢) .

تحقيق جغرافي:

وثالث هذه التحقيقات جغرافي عن " وادى الرمل الذى يعجز السالك، فلم يسمع قط ذكره فى المغرب على كثرة سالكىه ومن يقص طرقه من الركاب والقرى فى كل عصر وكل جهة"^(٣) ، وعن إرم ذات العمام " فيجعلون لفظة إرم اسمى لمدينة وصفت بأنها ذات عمام أى أساطين ٠٠٠ فى صحارى عدن ٠٠٠ وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة ٠٠٠ وهذه المدينة لم يسمع لها خبر من يومئذ فى شيء من بقاع الأرض، وصحارى عدن التى زعموا أنها بنيت فيها هى فى وسط اليمن، وما زال عمرانه متاعقاً والأدلة تقص طرقه من كل وجه، ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأمم ٠٠٠٠^(٤) ، وسبب الكذب فى هذين الخبرين هو أيضاً ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان^(٥) .

(١) المقدمة، ص ١٣، ١٢ والأعمال الولايات، والأزودة الطعام، والعلوفة، ما تعلف به الدواب، والميرة جلب الطعام .

(٢) انظر المقدمة، ص ١١ .

(٣) المقدمة، ص ١٣ .

(٤) المقدمة، ص ١٤ . والأدلة جمع دليل، وتقصى أى تتبع، والأخباريون هم رواة الأخبار .

(٥) انظر المقدمة، ص ١١ .

لقد أجرى ابن خلدون هذه التحقيقات كلها، وكشف عن أسباب الكذب في الروايات والأخبار مجتمعة. وهو في هذا الإجراء يلتزم بتعاليمه، وبخاصة أنه يوصل لعلم جديد غريب على أذهان العلماء والكافة من المتعلمين، وبخاصة أنهم فيه مبدئون كالصغار، ويريد هو أن يقربه إلى عقولهم، ويجعله مستساغاً لمداركهم. وقد قال في ذلك : " اعلم أن تلقين العلوم للمتعلم إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلأً قليلاً. يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصل ذلك الباب . ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ، ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه ، حتى ينتهي إلى آخر الفن ، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم "(١).

ويبدأ ابن خلدون "الكتاب الأول" بالكشف عن حقيقة التاريخ وهي: "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"^(٢). وهكذا نرى أن التاريخ في حقيقته وصف للمجتمعات الإنسانية الماضية، وما عم فيها من ظواهر اجتماعية هي من طبيعة العمران، أي التنظيم الاجتماعي في شكل نظم اجتماعية، كالنظام السياسي،

^١ المقدمة، ٥٣٣، وفي الطبعة ال بيروتية وكذلك في طبعة الدكتور على عبد الواحد وافي، ص ١٣٢.

٣٥ - (٢) المقدمة، ص

والنظام الاقتصادي، وغير ذلك من النظم، سواء كان ذلك في مجتمعات ساذجة منعزلة قليلة السكان، أو في مجتمعات متقدمة مفتوحة آهله بالسكان.

أسباب الكذب في الأخبار:

وهناك أسباب تجعل الوصف غير صادق، أى تجعل الكذب يتطرق إلى الخبر المروي عن الدول وظواهر الاجتماع فيها. ويحمل ابن خلدون الأسباب المقتضية للكذب في الخبر على النحو التالي:

(١) "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس . . . إذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتحقيق فتقع في قبول الكذب ونقله"^(١). وهذه ظاهرة متغيرة بين الناس حتى الآن، ويعاني منها الباحثون في ظواهر الاجتماع، وبخاصة فيما يتعلق بالبحوث التي تتناول موضوعات متصلة بالعقائد كالرأسمالية والاستراكية، أو بالنظم كالديمقراطية والدكتاتورية، والتغير الاجتماعي من حيث السلوك الجماعي كمساواة المرأة بالرجل، وتحرر الشباب. ولا سبيل إلى الحقيقة إلا بالتزام الحياد التام وال موضوعية الكاملة .

(ب) "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب، بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فستتفاهم الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة تحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة"^(٢). ويمكن النظر في ذلك على أنه تشيعات، وإنما الأشخاص يجعل المتّشيع

(١) المقدمة، ص ٣٥ .

(٢) المقدمة، ص ٣٥ .

ينسب لمن يتشيّع له صفات لا يتصف بها وأعمالاً لم تقع، أو وقع بعض منها، ولكنه يبالغ في عدّها ووصفها . وقد يحدث أن يعتقد المتشيّع بأنه يسر المتشيّع له ويحظى عنده بالقبول والتقدير، إنّ هو ذم أعداءه، وألصق بهم مختلف النكائص . وكثيراً ما تظهر لنا الأمور على حقيقتها، عندما تدول دولة هؤلاء الأشخاص المتشيّع لهم . وعندئذ يظهر ما في التاريخ من زيف وبهتان . ولا سبيل إلى الكشف عن الحقائق إلا بالتنصيّ الدقيق والتمحيص الواعي .

(ج) "الثقة بالناقلين"^(١)، الذين ينقلون أخبار ما يجري في دولهم وما وقع في دول أسلافهم إلى من يخلفونهم، سواء بالحكاية أو بالكتابة، ومن أسباب هذه الثقة "توبه الصدق"^(٢) بما للناقلين من هيبة ناجمة عما يبدو لديهم من معرفة واسعة وخبرات شتى، اكتسبوها عن اطلاع وبحث وكثير سن، وبما للكلمة المكتوبة من أثر في النفوس، وما برات الكافة من المتعلمين يعتدون بالكلمة المكتوبة، ويعتقدون صحة ما يررون بأنهم قرؤوه في الكتب، وما زالت العامة كذلك تجزم بصحة ما يحكون، على أساس أنهما قرؤوه في الصحف . وتمحيص ذلك كله لا يكون إلا "بتتعديل الرواية"^(٣) .

(د) "الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه"^(٤) . ويقع في هذا الخطأ كثير من الباحثين في علم الإنسان، عندما يتعرضون لوصف الأقوام البدائية الذين يرحبون

(١) المقدمة، ص ٣٥ .

(٢) المقدمة، ص ٣٥ .

(٣) المقدمة، ص ٣٥ .

(٤) المقدمة، ص ٣٧ .

بهم عندما ينزلون بينهم لمعايشتهم وملاحظة سلوكهم الجماعي . فهم يعجزون عن النفاذ إلى ما وراءه، لمعرفة ما في صفاتهم وما يعتمل في نفوسهم من افعالات مرتبطة بقيمهم، التي يتغدر على من لم ينشأ على تفافتهم أن يفهمها فهماً صحيحاً، إلا إذا كان متعرساً على عملية الاستبطان الاجتماعي . وهي طريقة من طرائق البحث التي سنوضحها فيما بعد، عندما نتناول هذه الطرائق في ضوء ما فصله ابن خلدون في مقدمته .

(هـ) **ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان وعدم محاسبة النفس على الخطأ وعدم مطالبتها في الخبر بالاعتدال والصدق^(١) .** وتظهر مغبة ذلك، على وجه الخصوص، في الأخبار التي تتناول الأعداء، سواء كانت متعلقة بالجيوش أو أموال الضرائب أو نفقات المترفين أو رؤوس أموال الموسرين . ويشجع على الإغراء في ذلك الاطمئنان إلى عدم وجود من يهتم بمراجعة هذه الأعداد والتتأكد من صحتها بالبحث والنقضي^(٢) .

(و) "التأسى بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم"^(٣) ، الأمر الذي يغرى بعض رواة الأخبار إلى وضع أو تحريف حكايات عن أشخاص ذوي تجلة واحترام، أطاعوا هواهم وارتكبوا من الأفعال ما لا يتناسب مع أقدارهم ومراتزهم والقصد من هذه الحكايات الملفقة أن يتأنس بهم بعض من تسول لهم أنفسهم ارتكاب أفعال غير مرضي عنها، ويغفل الناقلون لمثل هذه الأخبار عن التقطن

(١) المقدمة، ص ٣٥ ..

(٢) انظر المقدمة، ص ١١ .

(٣) المقدمة، ص ٢٠ .

لشاهد الواقعات وأدلة الأحوال^(١)، التي تكذب دعاوهم، وتكشف تلقيهم وتحريفهم وقد بين ذلك ابن خلدون بأوفى بيان في تفنيده لقصة فتك الرشيد بالبرامكة، وفي دفع التهمة الباطلة عن العبيدين ، كما ذكرنا آنفاً .

(ز) "القياس والمحاكاة"^(٢)، ومن شأنهما في أحيان كثيرة إخراج الإنسان عن قصده والاحراف به عن مرامه . وبخاصة إذا امترجا بالغفلة وعدم الدقة، وعلى الرغم من ذلك فالقياس والمحاكاة من طبيعة الفكر الإنساني وهما غير مأمونين من الخطأ، ويفسر ذلك ابن خلدون بقوله: "فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتنط لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواه من الغلط"^(٣) . ويضرب مثلاً لذلك بالتعليم، الذي يكون في عصر من العصور مهنة على درجة عالية من الاحترام، بينما كان في زمان سالف "من جملة الصنائع المعاشرة البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية، والمعلم مستضعف منقطع الجذم"^(٤) .

وعلى العكس من ذلك مهنة القضاء، التي كانت فيما مضى وقبل عصر ابن خلدون "لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها"^(٥)، وكان للقضاء الرئاسة في الحروب وقيادة الجيش، ولكن مهنة القضاء في عصره قد أصبحت تتحصر فقط في الأمور القضائية وحدها، وصارت تناط بمن لا عصبية له، شريطة أن يكون قد توفر على دراسة الفقه وأجيز فيها . والذى يريد ابن خلدون لفت النظر إليه، هو

(١) المقدمة، ص ٢١ .

(٢) و (٣) المقدمة، ص ٢٩ .

(٤) المقدمة، ص ٣١ والجذم الأصل .

(٥) المقدمة، ص ٣٥ .

البيضة الشديدة وإعمال الفكر والنظر في الواقع في إطارها الزمني، أي في ضوء الأحوال التي كانت سائدة وقت وقوعها، إذا أريد أن يقود القياس إلى الحكم الصائب والرأي السديد.

(ح) "الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يدخلها من التأييس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي التصنع على غير الحق من نفسه"^(١)، وهذا خطأ شائع يقع فيه من يحكم على الأمور بظواهرها ولا يفتش عن الأحوال التي تكتنف الواقع، ذلك لأن أحوال أي مجتمع قد تبدو بخلاف ما هي عليه في حقيقتها، فقد يبدو مزدهراً لما يتظاهر الناس فيه بكثرة الإنفاق والتمتع بشئى ألوان النعيم، بينما هو في الحقيقة قليل الموارد، وأكثر الناس فيه يعيشون على الاقراض، ويبطئون على حافة الإفلاس.

(ط) "الجهل بطبع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال"^(٢). ويرى ابن خلدون أن هذا السبب سابق على جميع ما تقدم من الأسباب، إذ لا يمكن تمحیص أي خبر من أخبار البشر التي تتناول اجتماعهم وتعاونهم وتنظيمهم الاجتماعي، الذي هو العمران، إذا لم يكن عارفاً "بقواعد السياسة، وطبع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاء والأعصار في السير والأخلاق والتحل والمذاهب وسائر الأحوال"^(٣). ويرى ابن خلدون أن تمحیص الأخبار بواسطة هذا النوع من المعرفة "هو أحسن الوجوه وأوثقها في ٠٠٠ تمییز صدقها من كذبها،

(١) المقدمة، ص ٣٥، ٣٦.

(٢) المقدمة، ص ٢٨.

(٣) المقدمة، ص ٣٧.

وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواية . . . ولا يرجع إلى تعديل الرواية حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في التعديل.

ويضرب ابن خلدون أمثلة متعددة توضح ما يعنيه بالجمل بطبعات الموجودات وطبعات الأحوال في العمران، وبالطبيعة التي تخص كل حادث في ذاته وفيما يعرض له من أحواله ومن هذه الأمثلة ذلك الخبر المستحيل الحدوث وهو " ما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رأها، وعمل تماثيلها من أجسام معدنية، ونصبها حداe البنيان، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها، وتم بناؤها"^(١) . وكذلك تلك الرواية غير الممكنة الحدوث، التي نقلها المسعودي أيضاً في تمثال الزرزور الذي برومة تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة لليزتون، ومنه يتخذون زيتهم"^(٢) .

ومنها أيضاً تلك الخرافات التي نقلها البكري " في بناء المدينة المسممة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة، وتشتمل على عشرة آلاف باب"^(٣) . وكذلك تلك الخرافات الأكثر إغراماً في الخيال، التي نقلها المسعودي كذلك " في حديث مدينة النحاس، وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصراء سجلماسة، ظفر بها موسى بن نصیر في غزوه إلى المغرب، وأنها مغلقة الأبواب، وأن الصاعد إليها من أسوارها، إذا أشرف على الحائط ورمى بنفسه، فلا يرجع آخر الدهر"^(٤) .

(١) المقدمة، ص ٣٦ .

(٢) المقدمة، ص ٣٦ .

(٣) المقدمة، ص ٣٧ .

(٤) المقدمة، ص ٣٧ .

ووفقاً للقاعدة التي وضعها ابن خلدون لتمحیص الأخبار، والتى أشرنا إليها آنفًا، لا يرجع إلى تعديل الرواة في تمحیص هذه الأخبار، لأنها مستحبة عادة، ومنافية للأمور الطبيعية في بناء المدن واحتياطها، وفي اتخاذ الزيت. ولو كان المؤرخون الذين ينقلون مثل هذه الأخبار على علم بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، ما وقعوا في مثل هذه الأخطاء التي لا يمكن أن تغفر. كذلك لو كانوا ذوي دراية بظواهر البشر العمرانية، أي الظواهر الاجتماعية، لما نقلواه من الأخبار المكذوبة والمفقعة، التي "أدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الواقع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التتفيق في الغالب كليل، والغلط والوهن نسيب للأخبار وخليل، والتقاليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل^(١). ولذلك "كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمس ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة النقوس . . . والنافق البصير قسطاس نفسه في تزيفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فلل عمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار"^(٢).

وربما يثار تساؤل عما يقصده ابن خلدون بأن "الخبر في نفسه ممکن أو ممتنع" وفق ما ورد في القاعدة التي وضعها، كما بينا آنفًا، وهو نفسه ينبع على ذلك في معرض الحديث عن تفاوت أحوال الوجود والعمaran، ويرى وجوب عدم إنكار ما ليس بمعهود عند قارئ الأخبار ولا في عصره شيء من أمثاله فتضييق

(١) المقدمة، ص ٤ .

(٢) المقدمة، ص ٤ ، ٥ .

حصلته عند ملقط المكنات^(١) . ويقول في هذا الصدد : " فليرجع الإنسان إلى أصوله ، ول يكن مهيناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكн والممتنع بتصريح عقله ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الإمكان العقلى ، فإن نطاقه أوسع شىء ، فلا يفرض حدًا بين الواقعات ، وإنما مرارنا الإمكان بحسب المادة التي للشىء ، فإذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته وقوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله ، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه "^(٢) .

و"الإمكان العقلى المطلق" الذى يشير إليه ابن خلدون ، هو ما عبر عنه ابن تيمية من قبل أن يولد ابن خلدون ، بأنه "الإمكان الذهنى" الذى يستند إلى التفكير مجرد ، وذلك فى مقابل ما سماه "الإمكان الخارجى" : الذى يستند إلى الاستقرار الحسى ، الذى يستمد أحکامه كما ذكرنا آنفا ، من الأشياء الجزئية المتعينة بوجودها الخارجى ، أى بحسب مادتها كما يقرر ابن خلدون^(٣) . وهذا يبين المدى الذى وصل إليه فى نظرته الواقعية ومنطقه المادى ، لتمحيص الأخبار التى تتناول الاجتماع الإنسانى وال عمران البشرى وما يعرض فيه من العوارض الذائبة ، أى الظواهر الاجتماعية ، سواء كانت فى شكل هيئات أو نظم أو عمليات اجتماعية ، كما سنذكر بالتفصيل فيما بعد .

(١) انظر المقدمة ، ص ١٨١ .

(٢) المقدمة ، ص ١٨٢ .

(٣) انظر على الوردى : منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٦٧ .

وحين يذكر ابن خلدون عبارة "بحسب المادة التي للشيء" ، فهو يعني أوصاف الشيء المحسوسة أو البنوية^(١) ، التي تحتوى على مضمون يشخصها، باعتبار الشيء من الموجودات الخارجية الملموسة ، وليس من الكليات الذهنية الصورية المجردة ، ويوضح ذلك ما يقوله تفسيرًا للأخطاء التي يقع فيها أصحاب المنطق الأرسطي ، الذين يستخرجون النتائج الذهنية بالحدود والأقيسة^(٢) . ويطبقونها على ما في الخارج : " لأن تلك أحكام ذهنية كليلة عامة ، والموجودات مشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلى للخارجي الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد له الحسى من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين^(٣)" .

إن ابن خلدون يقصد من ذلك أن الطريق الصحيح للتمييز بين الممكن والمستحيل من الأخبار ، هو مشاهدة الكائنات الخارجية والتعرف على دقائقها ، وبذلك يمكن الكشف على خصائصها الذاتية ، ومدى ما بينها من اختلافات ، تجعل الحكم عليها نسبياً . أما النظر في الأخبار التي تنقل عن الكائنات الخارجية وفق صورها المطلقة ، التي يتوصل إليها عن طريق التجريد الذهنى فلا يؤدي إلى رأى يقيني ، ولاشك في أن نظرة ابن خلدون في العمران وأحواله ووقائعه . من حيث المضمن المادى الذى يحتوى عليه نسيج الحياة الاجتماعية المتشابك ، نظرة

(١) المتعلقة ببنية الشيء أى تركيبه أو هيكله المادى .

(٢) الحد الأرسطي هو المعرف للماهيات أو للذات ، أو هو تعريفه الشيء بالتوصل إلى ماهيته ، والقياس الأرسطي هو الجزء الجوهرى المهم من منطقة ، وهو انتقال بالفکر من كلی إلى جزئی ، أى من العام إلى الخاص للوصول إلى نتيجة . وبواسطة الحد أو التعريف يمكن التوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس يمكن الوصول إلى التصديق أو اليقين .

(٣) المقدمة ، ص ٥١٦ .

وضعية واضحة ، سبق بها "أوجيست كونت" صاحب المذهب الوضعي^(١) بفراة خمسة قرون ، ذلك لأنه يجعل من الحواس الأدوات الرئيسية التي يمكن بواسطتها معرفة الظواهر الاجتماعية كما هي في الواقع ، معرفة يقينية دليلاً على الإدراك الحسي ، لا البراهين العقلية المعنوية .

والآن بعد أن بُنينا قاعدة مهمة من قواعد المنهج عند ابن خلدون وهي الشك والتمحيص ، وحللنا الأسباب التي ذكرها لعدم ثقته في الحقائق التي ينقلها المؤرخون أخيراً للخلف عن السلف ، نقرر أن ما ذكره في مقدمته بهذا الخصوص لا يزال يكون عنصراً أساسياً في قواعد المنهج الاجتماعي الحديث ، تلك القواعد التي يحرص الأساندة على شرحها لطلاب الجامعات ، الذين يريدون التوفير على البحث العلمي . فتشكيكهم في البيانات أو الحقائق التي يحاولون الحصول عليها بشتى الطرق والوسائل ، يحفزهم على تحري الدقة والإيمان في التقصي إلى أصدق ما يمكن الوصول إليه من هذه البيانات أو الحقائق ، سواء كانت تتعلق بالماضي أو الحاضر ، أما دواعي هذا التشكيك فهي في جملتها تتحصر أيضاً فيما ذكره ابن خلدون في مقدمته ، وبخاصة فيما يتعلق بالتشريعات للآراء والمذاهب ، والنقد بالناقلين ، والذهول عن المقاصد والجهل بتطبيق الأحوال على الواقع ، والجهل بطبعات الأحوال في العمران .

(١) وضع "أوجيست كونت" (Positif) أي وضع ، ومعناه "قائم على حقائق الخبرة" ، أي أنه في العلوم الاجتماعية وكذلك في العلوم الطبيعية ، تعد الخبرات الحسية ، أي التي يتوصل إليها عن طريق الحواس ، ومعالجتها المنطقية والرياضية ، المصدر الوحيد لكل معرفة ذات قيمة ، أي لكل معرفة يمكن أن توصل إلى علم ، أما المحاولات التأملية الباطنية (الاستبطان) والحدسية لكسب المعرفة فمفروضة.

ونذكرنا قاعدة الشك هذه في منهج ابن خلدون الاجتماعي بطريقة الشك المنهجى عند "ديكارت" الذى آلى على نفسه ، حينما أخذ على عانقه مهمة وضع أساس العلم ، أن يشك فى صدق جميع الآراء التى سبق أن تلقاها عن الآخرين ، ذلك لأنه أصر على استخدام المعانى الكلية التى أمكن الوصول إليها بطريقة علمية. وابن خلدون يؤكّد ذلك بخصوص المغالط الكثيرة عن تاريخ الدول وأحوالها ، فيقول : " فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ فى مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ، ونقلها عنهم الكافية من ضعفة النظر والغفاللة عن القياس ، ونقلوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت فى محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا ، وناظره مرتبكا ، وعد من مناحى العامة " ^(١).

(١) انظر "إميل دوركايم" ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ص ٩٧ .

الفصل السابع

إبداع المنهج الخلدوني

القاعدة المنهجية الثانية : التشخيص المادى

تمهيد :

ذكرنا آنفاً أن ابن خلدون اعتمد في استقراء معظم أفكاره على الواقع الاجتماعي المحسوس، أو الواقع الاجتماعي المادى، وأنه ينصح الباحث عند تحيص الأخبار ، أن يميز بين طبيعة الممکن والممتنع ، بما يمكن أن يدخل في نطاق الإمكان فيقبله ، وما يخرج عن هذا النطاق فيرفضه ، وأن مراده ليس الإمكان العقلى المطلق ، بل الإمكان بحسب المادة التي للشىء الخارجى المحسوس ، الذى يتشخص بمواده ، أى بكيانه وبنائه ومكوناتها الملموسة . ووضحنا التشابه الكبير بين هذه الفكرة الجديدة في البحث الاجتماعي العلمي ، التي اهتدى إليها ابن خلدون في أواخر القرن الرابع عشر ، وفكرة الوضعية التي نادى بها "أوجيست كونت" في منتصف القرن التاسع عشر .

وفكرة "التشخيص المادى" لظواهر الاجتماع الإنساني وال عمران البشري، لا ترتبط بفكرة "الوضعية" عند "كونت" فحسب ، بل إنها ترتبط كذلك بفكرة "الموضوعية" عند "إميل دوركايم" ، الذى يعد الرائد الثاني لعلم الاجتماع فى الغرب^(١) . وربما كان ارتباط "التشخيص المادى" ، بـ "الموضوعية" أشد وأقوى .

(١) ظهرت فكرة الموضوعية في كتاب "دوركايم" الأنف الذكر ، الذى نشر سنة ١٨٩٨ ، أى بعد كتابة المقدمة بخمسين سنة وإحدى وعشرين سنة .

ويقصد بالموضوعية في العلم الاجتماعي ، قدرة الباحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية على ما هي عليه في الواقع . وقد عبر عن ذلك "دوركايم" بقوله فيما يتعلق بالقواعد الخاصة بـ ملاحظة الظواهر الاجتماعية : " إن أولى هذه القواعد وأكثرها أهمية هي القاعدة الآتية : يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء " ^(١) .

ويحاول "دوركايم" توضيح قاعدته هذه بمقدمة عن العلم الطبيعي ونشأته، وكيف أنه من مرحلة زخر فيها بالأراء الشائعة والمعانى غير الممحضة ، التي كانت تشوّه الصورة الحقيقة للأشياء ، لكنها تمكنت من السيطرة على العقول ردحاً طويلاً من الزمان ، وأخيراً يقرر قائلاً : فإنه لا وجود للظواهر الاجتماعية إلا بوجود الجنس البشري ، وما هي إلا إحدى نتائج النشاط الإنساني . وهكذا فإن هذه الظواهر لا تبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية ، سواءً أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة ، أو كتطبيقات متعددة لهذه المعانى في مختلف الظروف التي توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشري ^(٢) .

ويتجه "دوركايم" من بعد ذلك إلى مناقشة رأى سلفه "كونت" ، الذي صرّح بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية ، وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية . ويعلق على ذلك بقوله : " وهذا اعتراف ضمني من "كونت" بأن الظواهر الاجتماعية تتطوى على بعض خواص الأشياء ، وذلك لأن الطبيعة لا تحتوى على شيء آخر سوى "الأشياء" ، ... " ^(٣) . ولكنه بعد أن يصل إلى هذا الاعتراف الضمني من الرائد لعلم الاجتماع في الغرب، ينقده لأنه حاول البرهنة

(١) "إميل دوركايم" ، المصدر السابق ، ص ٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

على أن الجنس البشري يتطور تطوراً مستمراً على أساس أن الإنسان ، في رأى " كونت " ، يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكناً ، وأنه كان يبحث عن قانون هذا التطور على أنه ظاهرة حقيقة . وأخيراً ، وبعد مناقشات لرأى " هيربرت سبنسر " في أن المجتمع لا يوجد إلا إذا تحقق شرطاً الجوار والتعاون ، ورأى " جون ستيلورت مل " في موضوع علم الاقتصاد ، يقول " دوركايم " جازماً : " ومهما يكن من شيء فإن الظواهر الاجتماعية " أشياء " ، ويجب أن تدرس على أنها " أشياء " . وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية، فلسنا في حاجة ما إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية ، أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة منها في الوجود . ويكفى في هذه الحالة أن نعلم أن هذه الظاهرة هي المادة الوحيدة التي يمكن اتخاذها موضوعاً لعلم الاجتماع . فإن الشيء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا . أو هو ما يقام لها ، أو هو بالأخر ما يفرض نفسه عليها فرضاً^(١).

ذلك هو رأى " دوركايم " في طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وفي أن " موضوعيتها " ليست وليدة الوهم ، وهو رأى نادى به في آخر القرن التاسع عشر ، في ضوء آراء من سبقوه في محاولة دراسة بعض الجوانب الاجتماعية ، وفي ضوء ما كان قد ظهر من كشف مذلة في ميدان العلوم الطبيعية . ولكن ابن خلدون حينما كتب في الاجتماع الإنساني وال عمران البشري في أوائل الرابع الأخير من القرن الرابع عشر ، قال عنه في دقة وجلاء : " فللعمaran طبائع في أحواله "^(٢) ، وإنه يجب أن ننظر فيه ، " نميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠.

(٢) المقدمة ، ص ٤ .

يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له^(١). فأما ما يلحق العمران البشري من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، أى ما يكون من خصائص الحياة الاجتماعية في المجتمع ، ومن طبيعتها بما تفرضه من تنظيم اجتماعي لشئى ألوان السلوك الاجتماعي ، فهو ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله : " العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصناعات والعلوم "^(٢) . وقوله في معرض آخر : " وما يعرض في العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزبة ونزلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقدمة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنظر "^(٣) .

وهكذا نجد أن ابن خلدون ينظر إلى الواقع الاجتماعي المتشخص في النظم الاجتماعية المختلفة ، التي لابد من وجودها في كل مجتمع ، وهي النظام السياسي ، والنظام الاقتصادي ، والنظام الديني ، والنظام التربوي ، والنظام التساكني في شكليه البدوي والحضري ، والنظام الطبقي . وهناك ميزة أخرى يمتاز بها الفكر الاجتماعي الخلدوني ، وهي النظر في الأسباب والعلل التي تحتم وجود هذه النظم ، لأن طبيعة العمران تقضي ذلك بالضرورة ، أى أنه لابد من وجود هذه النظم التي يدها من العوارض الذاتية للاجتماع الإنساني والعمaran البشري وهذا ما يعبر عنه " دوركايم " بالظواهر الاجتماعية ، ويجب ألا ننسى عارضاً ذاتياً بالغ الأهمية ، فطن إليه ابن خلدون وكشف عنه ، وهو التغير الاجتماعي ،

(١) المقدمة ، ص ٣٧ .

(٢) المقدمة ، ص ٦ .

(٣) المقدمة ، ص ٧ .

الذى ورد فى النص الآنف الذكر بأنه : " أحوال منقلية مشاعة " ، والذى يسميه فى موضع آخر من المقدمة " تبدل الأحوال والعادات" ^(١) ، وتغير الأحوال وانقلابها" ^(٢) .

التَّشَخُّصُ الْمَادِيُّ :

ويقتضى عند ابن خلدون النظر إلى الحقائق الاجتماعية ومحاولة الكشف عما يعرض لها لذاتها ووفق طبيعتها . وهو يرى أن الإنسان يستطيع التدريب على ذلك ، حتى يعتاد النظرة الواقعية إلى الحياة الاجتماعية . وقد بين ذلك بوضوح فى معرض تناوله تعلم الإنسان شتى العلوم فقال : " ... ثم إن فكره ونظره يتوجهان إلى واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ، ويتمنّى على ذلك حتى يصير إلهاً عوارض بتلك الحقيقة ملكرة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علمًا مخصوصاً ، وتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك ، فيفرعون إلى أهل معرفته " ^(٣) .

ولاشك فى أن الذى يتذمر قول ابن خلدون هذا ، يجد أنه يصف طريقته فى الكشف عن علمه الاجتماعى ، وأسلوبه فى النظر إلى العمran على أنه مجموعة الحقائق ، وأن لكل حقيقة من هذه الحقائق عوارض تلحق بها لذاتها أى تكونها حقيقة اجتماعية ، كالعصبية أو التقليد أو سكنى البايدية أو الحياة فى الحاضرة ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر . ولابد من أن نؤكد هنا سبق ابن خلدون فى تسمية الظواهر الاجتماعية " حقائق " ، وفي أن دراسة كل ما يعرض كل حقيقة من هذه الحقائق تكون علمًا مخصوصاً . وهذا بالفعل ما أدى إلى وجود

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٢٩ .

(٣) المقدمة ، ص ٤٣٠ .

العلوم الاجتماعية الفرعية المنبقة من علم الاجتماع نفسه كعلم الاجتماع الريفي أو البدوي ، وعلم الاجتماع الحضري ، وعلم الاجتماع السياسي ، وعلم الاجتماع الاقتصادي ، وعلم الاجتماع الديني ، وغير ذلك من العلوم الاجتماعية الفرعية .

والسؤال البالغ الأهمية في هذا الخصوص هو : كيف يستطيع الإنسان دراسة الحقائق الاجتماعية وما يلحق بها من عوارض لذاتها ؟ هنا تظهر أصلية ابن خلدون التي وجهت تفكيره إلى الاتجاه الصحيح ، الذي مكنته من الكشف عن علمه الاجتماعي الجديد والوصول فيه إلى معرفة يقينية . ذلك لأنه أقام دراسته للحقائق الاجتماعية على أساس حسي ، رأى أنه أصدق من القياس المنطقى والتجريد العقلى ، كما سبق أن ذكرنا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن ابن خلدون منذ أن بدأ في كتابة المقدمة ، قد جعل شغله الشاغل الوجود الاجتماعي كما هو مشخص في مواده ، من كائنات وواقع (ذات وأفعال) وأحوال ، وكذلك تعليل هذا الوجود ، واستقصاء بداياته ، أى أسبابه ، والكشف عن طبائعه ، وعن كيفيات الواقع والأحوال ، فهو يقول عن علم التاريخ الذي هو علم اجتماع الماضي ، كما سبق أن ذكرنا : " وفي باطن نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات وبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق " (١) .

إن الذي وجه تفكير ابن خلدون هذه الوجهة الطبيعية ، البشرية العناصر والظواهر التزامه بقاعدة منهجية مبتكرة ، استوحها من الفكر الإسلامي الذي تبلور في العلوم النقلية . تلك القاعدة هي " الشخص المادى " وهى قاعدة منهجية يمكن تطبيقها بسهولة في العلوم العقلية الطبيعية ، التي يمكن أن يكون في ميدانها متحرراً من الأفكار والآراء ، التي سبق تكوينها عن الظواهر الاجتماعية التي

(١) المقدمة ، ص ٤ .

يحتفل بها العمران البشري والمجتمع الإنساني. وهكذا أخذ يبحث في هذه الظواهر على أساس الواقع المادي ، وليس المتخيل الصورى.

لقد أراد ابن خلدون أن يلجم ميداناً يتحقق فيه أمران: الأول تحرير عقله ليفكر ويبحث ويكسب المعرفة عن طريق المدارك الحسية ضمن نطاق الفكر ، فلا يتقييد عقله إلا بالمشاهدة المحسوسة والحوادث المتشخصة، أى التي وقعت فعلاً ، أو كان لها وجود أصلاً . والأمر الثاني ابتكار أفكار جديدة ، وإضافات أصلية يضيفها إلى المعرفة ، ولا يكون فيها مسبوقاً بأحد، وبذلك يتمنى له أن يأتي بما لم تستطعه الأوائل . وقد تم له ذلك عندما سار في طريق آخر ، غير ذلك الطريق المطروق الذي اعتاد علماء المسلمين أن يسلكوه ، فقهاء ، وأصوليون ، ومتكلمون ، وفلاسفة ، وطبيعيون . لقد سلك طريقاً فريداً في ميدان " العلوم الحكمية الفلسفية " ، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، ويهندي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها وجودة تعليمها ، حتى يفقه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها ، من حيث هو إنسان ذو فكر ^(١) . وكان طريقه الغريد عبر علم طبىعى بشرى ، هو علم التاريخ الذي كان جمعه لأخباره ورواياته ممهداً للتظير من نوع جديد ، وتنسيقه وكتابته مؤدياً لوضع علمه المبتكر ، العمران البشري .

والأمر الذي تجدر ملاحظته ، هو تأكيد ابن خلدون على أن العمران البشري وما يعرض فيه من عوارض ذاتية ، أى ظواهر اجتماعية ، حقيقة متعلقة طبيعية ، لها علم من العلوم الطبيعية يخصها ، علم لا يتجرد عن المادة ، لا في الذهن ولا في الخارج ، ذلك هو علم العمران ، الذي إحدى قواعد منهجه البحث

(١) المقدمة ، ص ٤٣٥ .

العلمي الأساسية فيه : قاعدة التشخص المادى . ومما هو جدير بالذكر أن القول بأن علم الاجتماع من العلوم الطبيعية ، لم يتردد إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، عندما تتبه بعض علماء الاجتماع فى الغرب ، إلى أن العلوم الاجتماعية هي علوم طبيعية ، ولكن ظواهرها بشرية ، أى متعلقة بالبشر فى تجمعاتهم ، وما يحدث بينهم من علاقات ومعاملات وتفاعل فى ظل النظم الاجتماعية السائدة فى المجتمع. فأصبحت المعرفة تنقسم إلى علوم طبيعية وعلوم غير طبيعية ، أى تبحث فيما هو وراء الطبيعة ، وأصبحت العلوم الطبيعية بدورها تنقسم إلى علوم طبيعية بشرية العناصر ، وهى العلوم الاجتماعية بخاصة والعلوم الإنسانية بعامة ، وعلوم طبيعية مادية العناصر ، وهى الجغرافية الطبيعية ، وعلم طبقات الأرض (الجيولوجيا) وعلم الطبيعيات (الفيزياء) ، والكيمياء ، وعلوم الحياة والنبات والحيوان ، وعلم الطب ، وتتضمن العلوم الاجتماعية علم الاجتماع ، وعلم النفس الاجتماعي ، وعلم الإنسان الاجتماعي ، والعلوم السياسية، والاقتصاد .

ومما هو جدير بالذكر والملاحظة أن ابن خلدون قد استعار من علم الطبيعيات مصطلحات وأفكاراً استخدماها فى علم العمران البشرى الذى ابتدعه . ومن ذلك قوله عن التاريخ : " فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليق للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق "^(١) ، وقوله بأن " للمران طبائع فى أحواله "^(٢) ، وبأن للكائنات طبائع^(٣) ، وبأن للدول طبيعة فى كل طور من أطوارها^(٤) . و " بتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٤ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ٩ .

(٤) انظر المقدمة ، ص ١٩ .

ومرور الأيام ^(١) ، وبأن " كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلًا ، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله ^(٢) ، وأن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم من العوارض الذاتية التي تعرض في العمران ^(٣) ، وأن العلة الطبيعية في بقاء القوة في الدولة ، " هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال، ف شأنها ذلك في فعلها، والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف وال نطاق ، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشعة والأسوار إذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من التقر عليه ^(٤) ، وأن عمر الحادث من مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلاً ، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفره ^(٥) . و " أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للتمكن . والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأ العناصر ، فلا بد من غلبة أحدهما ، وإلا لم يتم التكوين ^(٦) .

ويتبين من العبارات السالفة أن ابن خلدون كان يدعم آراءه ونظرياته في العمران البشري ، بالاستناد إلى أفكار وقوانين من علم الطبيعيات كما سبق أن ذكرنا ، وبذلك كان من الطائع الذين نظروا إلى الظواهر الاجتماعية من الوجهة

(١) المقدمة ، ٢٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٦ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ٦ .

(٤) المقدمة ، ص ١٦٢ .

(٥) المقدمة ، ص ١٦٣ .

(٦) المقدمة ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

الطبيعية (الفيزيائية) والآلية (الميكانيكية) . هذا ولا يخفى أن "أوجيست كونست" قد اقتبس مصطلحه "الاستاتيكا الاجتماعية" ، و"الديناميكا الاجتماعية" من العلم الآلي (الميكانيكا) وعلم الطبيعة (الفيزياء) . هذا فضلاً عن تسمية مباحثه الاجتماعية بـ"الفيزياء الاجتماعية" قبل أن يهدى إلى مصطلحه الجديد "علم الاجتماع" (سوسيولوجى) . ومن أشهر العلماء الذين اتجهوا في تفسير الظواهر الاجتماعية اتجاهًا آليًّا أو طبيعياً "سپرو هاريت" (Spiro Haret) صاحب كتاب "الميكانيكا الاجتماعية" الذى نشر سنة ١٩١٠ . وقد كان أستاذًا بمدرسة هندسة القنطر والطرق في بوخارست . ومن رأيه أن "المجتمع أو الجسم الاجتماعي مجموعة أفراد خاضعين من جهة للأعمال المتبادلة بينهم ، ومن جهة ثانية لأعمال خارجة عنهم . والفرد هو العنصر الأول الذي يدخل في تركيب الجسم الاجتماعي إذ كان لا يقبل التجزئة"^(١) . ومن اتجاه هذا الاتجاه أيضًا البلجيكي "إرنست سولفي" (Ernest Solvay) الذى كان يرى أن علم الاجتماع فيزياء اجتماعية ، وبخاصة من حيث ما أسماه بالطاقة الاجتماعية ، إذ الإنسان والمجتمع في نظره "جهاز اجتماعي"^(٢) .

ولا شك في أن اتجاه ابن خلدون هذا ناجم عن تفكيره الوضعي ، الذي ينسجم مع تلك القاعدة المنهجية التي صاغها ، وهي "الشخص المادي". تلك القاعدة التي جعلته يرفض الصور التي ليست لها مادة ، كرواية المؤرخين عن "وادي الرمل الذي يعجز السالك"^(٣) ، بينما "لم يسمع ذكره قط في المغرب على

(١) نقلًا عن عبد الكريم اليافي ، تمهيد في علم الاجتماع ، ص ١٧٦ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٣) المقدمة ، ص ١٣ .

كثرة سالكه ، ومن يقص طرفه من الركاب ... في كل عصر وكل جهة^(١) وروايتهم عن مدينة "إرم" التي وصفوها بأنها ذات عمار ، أى أساطين ... وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت^(٢) وهذه المدينة لم يسمع عنها خبر ... في شيء من بقاع الأرض . وصحابى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها ، هى فى وسط اليمن ، ومازال عمرانه متعاقباً ، والأدلة نقص طرفه من كل وجه . ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ، ولا ذكرها أحد من الإخباريين ولا من الأمم^(٣).

ذكر ابن خلدون في الفصل الذي كتبه "في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده"^(٤) - العوامل التي تؤدى إلى اضمحلال المدينة وفساد الحياة الاجتماعية فيها ، الأمر الذي يؤدي إلى خرابها . وبعد أن حل هذه الظاهرة وأفاض في تفسيرها ، أشار إلى سبب كان بعض الخاصة على عهده يتصورونه من أسباب هذا الخراب ، فقال مفاداً هذا الزعم الذي لا يستند إلى براهين مادية ملموسة في الواقع : " وهذا معنى ما يقوله بعض أهل الخواص : إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب ، حتى إن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور ، وليس المراد ذلك ، ولا أنه خاصية في النارنج ، إنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هما من توابع الحضارة . ثم إن النارنج والليل والسرور وأمثال ذلك ، مما لا طעם فيه ولا منفعة ، هو من غاية الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط ، ولا تغرس إلا بعد التقسيم في مذاهب

(١) المقدمة ، ص ١٣ .

(٢) المقدمة ، ص ١٤ .

(٣) المقدمة ، ص ١٤ .

(٤) المقدمة ، ص ٣٧١ - ٣٧٤ .

الترف ، وهذا هو الطور الذى يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلنا . ولقد قيل ذلك فى الدفى و هو من هذا الباب ، إذ الدفى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف^(١) .

هكذا بيبن ابن خدون العلاقة بين غرس النارنج فی بساتين الدور والقصور في المدينة من ناحية ، وخرابها من ناحية أخرى ، وأنها ليست علاقة سببية ، وأن الحكم ، أى التصديق بوجود نسبة بين ظاهرة غرس النارنج وظاهرة خراب المدينة حكم كاذب . وهكذا تكون القضية غير مستقيمة ولا سليمة ، لعدم وجود رابطة أو فعل بين الموضوع ، وهو غرس النارنج ، والمحمول ، وهو خراب المدينة ، الذى قرر ابن خدون أنه يعزى إلى "إفراط الحضارة والترف ، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران ، وأما فساد أهلها في ذاتها واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسففة والتحليل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه ، وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البيعات^(٢) .

إن العوامل المشار إليها آنفاً هي ، كما يؤكد ابن خدون ، المادة الفاعلة في خراب المدينة ، ذلك الخراب الذى يكون بذاته مادة أو موضوعاً يتناوله العلم بالبحث . فإذا ما عكف الباحث على النظر في كل من المادتين، فإنه يجد العلاقة

(١) المقدمة ، ص ٣٧٣ ، والدفى نبات مر سام ، وزهرته تشبه الورد الأحمر .

(٢) المقدمة ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ . وأجرياء يقصد بها أجرياء جمع جرىء والخلابة الخداع .

المادية والرابطة السببية بينهما ، وذلك لالتزامه بالقاعدة المنهجية للبحث ، وهى التشخص المادى . أما تصور معان ليست محسوسة وربط أسباب غير واقعية بنتيجة مشخصة ، فتصور خاطئ وربط غير سليم ، لأنه مبني على تفكير فاسد.

وقد بني ابن خلدون حكمه على ملاحظاته وخبراته الشخصية فى بلاد الأندلس وفى شمال إفريقيا ، حيث استطاع أن يلمس بنفسه " أن الترف والنعمـة إذا حصلـا لأهل العـمران ، دعاهم بطبعـه إلى مذاهبـ الحـضـارـةـ والتـخلـقـ بـعـوـانـدـهاـ ،ـ وـالـحـضـارـةـ ...ـ هـىـ التـقـنـينـ فـىـ التـرـفـ وـاسـتـجـادـةـ أحـوالـهـ ،ـ وـالـكـلـفـ بـالـصـنـائـعـ الـتـىـ تـؤـنـقـ مـنـ أـصـنـافـهـ وـسـائـرـ فـنـونـهـ مـنـ الصـنـائـعـ الـمـهـنـيـةـ لـلـمـطـابـخـ أوـ الـمـلـابـسـ أوـ الـمـبـانـىـ أوـ الـغـرـاشـ أوـ الـآـنـيـةـ وـلـسـائـرـ أحـوالـ الـمـنـزـلـ .ـ وـلـلـتـأـنـقـ فـىـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ صـنـائـعـ كـثـيرـةـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـيـهاـ عـنـ الـبـداـوـةـ وـعـدـ التـأـنـقـ فـيـهـاـ .ـ وـإـذـاـ بـلـغـ التـأـنـقـ فـىـ هـذـهـ الـأـحـوالـ كـثـيرـةـ لـاـ يـسـتـقـيمـ حـالـهـ مـعـهـ فـىـ دـيـنـهـ وـلـاـ دـنـيـاهـ ،ـ أـمـاـ دـيـنـهـ فـلاـ سـتـحـكـامـ صـبـغـةـ الـعـوـانـدـ الـتـىـ يـعـسـرـ نـزـعـهـ ،ـ وـأـمـاـ دـنـيـاهـ فـلـكـثـرـةـ الـحـاجـاتـ وـالـمـؤـونـاتـ الـتـىـ تـنـطـلـبـ بـهـاـ الـعـوـانـدـ وـيـعـجزـ الـكـسـبـ عـنـ الـوـفـاءـ بـهـاـ "ـ .ـ وـيـقـضـ ابنـ خـلـدونـ ،ـ إـذـاـ اـسـتـعـمـلـنـاـ عـبـارـاتـهـ فـىـ تـعـلـيلـ الـظـواـهـرـ ،ـ أـنـ "ـ الـعـلـةـ الطـبـيـعـيـةـ فـىـ ذـلـكـ"ـ ،ـ هـىـ التـرـفـ وـالـنـعـمـةـ "ـ مـنـ سـائـرـ الـقـوـىـ الطـبـيـعـيـةـ .ـ وـكـلـ قـوـةـ يـصـدرـ عـنـهـاـ فـعـلـ مـنـ الـأـفـعـالـ ،ـ فـشـأـنـهـاـ فـىـ ذـلـكـ فـعـلـهـاـ "ـ .ـ وـفـعـلـ فـىـ هـذـهـ الـحـالـةـ هـوـ فـسـادـ النـاسـ وـخـرـابـ عـمـرـانـ الـمـدـيـنـةـ .ـ

الخصائص القومية لعرب المجتمع البدوى :

لقد التزم ابن خلدون بقاعدته المنهجية ، وهى التشخص المادى ، عندما حل حياة العرب أهل البادية ووصف خصائصهم القومية ، أى كقوم لهم سمات وشيم خاصة بهم ، فى موضوعية لا لبس فيها ، وعلى الرغم من أنه عربي

حضرى بالنسب ، ومغربى تونسى بالميلاد ، فإنه لم يصدر حكمًا على العرب أو المغاربة ، إلا وكان فيه باحثاً موضوعياً . بعيداً عن الميل مع الهوى والتشبع للآراء والمذاهب ، للذين يعميان البصيرة عن الانقاد والتمحيص ، على حد تعبيره الذى سبق أن بناه .

ولما كان ابن خلدون قد ألب كتاب "العبر فى تاريخ العرب والجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" ، فإنه عند تأليف الكتاب الأول منه ، الذى صار فيما بعد يسميه المقدمة ، والذى كتبه "فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب" ^(١) . وضع له خطة تشبه من نواح كثيرة خطة كتابة البحوث فى العصر الحديث ، وهى خطة هداه إليها منطقه السليم فى البحث . ذلك أنه بعد أن افتتح الكتاب الأول بفاتحة منهجية أكد فيها بعض القواعد التى سبق له بسطها وشرحها فى المقدمة ، فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شئء من أسبابها ^(٢) ، خصص (الفصل الأول) من الكتاب الأول لمقدمات ست ، تتسلسل فيها الموضوعات والأفكار تسلسلاً منطقياً . يُعد هذا الفصل بمقدماته الست هذه ، القاعدة الأساسية لبحوثه التى يوردها فى شتى مسائل علم العمران البشري ^(٣) .

فالمقدمة الأولى قد اشتغلت على أهم مفهوماته العمرانية الرئيسية ، وحوت فى المقدمة الثانية الخافية الجغرافية العضوية (الفيزيقية) ، أو البيئة الطبيعية للعمران البشري وما فيها من حيوان ونبات ومن خصب وجدب ، مصنفة وفق

(١) المقدمة ، ص ٣٥ .

(٢) المقدمة ، ص ٩ - ٣٥ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ٤١ - ١١٩ .

ما كان معروفاً في عهد ابن خلدون بالأقاليم السبعة . أما المقدمة الثالثة والرابعة فقد تناولتا أثر المناخ في سمات البشر وشيمهم وأخلاقهم وخصائصهم القومية ، أي كأقوام متفرقة في أنحاء الأرض ، ومن بينهم العرب والعجم والبربر ، كما تناولت المقدمة الخامسة أحوال العمران في الخصب والجدب وأثرها في أبدان البشر وأخلاقهم ، وخصصت المقدمة السادسة والأخيرة لأصناف من البشر لهم خصائص معينة انفردوا بها ، وهي الإدراك بالفطرة أو الرياضة لأمور خارقة خارجة عن العادة^(١) .

وقد حدد ابن خلدون في المقدمة الثانية توزيع العرب في الأقاليم وأجزائها، وبين أنهم يجولون في الخلاء والقفار^(٢) . وفي الحديث عن الشام في الجزء الخامس من الإقليم الثالث ، قال : " وفي الشرق عن بعلبك وحمص بلد تدمر ، ومجالات البابادية إلى آخر الجزء ، وفي الجزء السادس من أعلى مجالات الأعراب تحت بلاد نجد واليامامة ما بين جبل العرج والضمان إلى البحرين "^(٣) . ويتصفح من ذلك أنه يقصد بكلمة عرب الأعراب أي البدو الرحـل.

ويقول ابن خلدون في المقدمة الخامسة إن سكان بعض المناطق في الأقاليم المعتمدة ، يعيشون " في شطوف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال .. ومثل العرب أيضا الجائلين في القفار ، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول ، إلا أن ذلك في الأحاليين وتحت رقبة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجدهم ، فلا يتوصلون إلى سد الخلة أو دونها .. وتتجدد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من

(١) انظر المقدمة ، ص ٩١ - ١١٩ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) المقدمة ، ص ٦٢ .

أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فلاؤانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذاهانهم أقرب في المعرف والإدراكات . هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم ^(١) . ويتبين من ذلك أن ابن خلدون إنما يذكر الحقائق الخاصة بمختلف الأقوام ، وبينهم العرب في موضوعية ظاهرة ، فلا هو نم العرب وتجنى عليهم ، ولا هو كالالمديح لهم ووصفهم بما ليس فيهم ^(٢) .

وبعد أن حدد ابن خلدون مفهومات بحثه ومواطن الأقوام التي جعلهم مادة له ، تناول في الباب الثاني "المران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ، وما يعرض في ذلك من الأحوال" ^(٣) . ويحتوى هذا الباب على تسعه وعشرين فصلاً اشتغلت على مجموعة من أهم القوانين العمرانية التي توصل إليها بخصوص حياة البداوة وأحوال الأمم الوحشية ، أي الموجلة في القفار البعيدة النجعة الشديدة البداوة ^(٤) . ومن هذه القوانين "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش فمنهم من يستعمل الفلاح من الغرامة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدوود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلاح والحيوان تدعوهם الضرورة

(١) المقدمة ، ص ٨٧ ، والشطف ضيق العيش وشنته ، والرقبة التحفظ بالحراسة ، ووجدهم ما يجدونه ، والخلة الحاجة .

(٢) من الغريب أن ساطع الحصري ، عندما وضع كلمة "العرب" في مقدمة ابن خلدون ، لم يشر إلى العبارات التي اقتبسناها من المقدمة نفسها . ولو كان قد فعل ذلك لكفى نفسه مؤونة البحث اللغوى للتدليل على أن ابن خلدون إنما عنى بهذه الكلمة أعراب البايدية . انظر ساطع الحصري ، المصدر السابق ، ص ١٥١ - ١٦٨ .

(٣) المقدمة ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٤) انظر المقدمة ، ص ١٢١ .

ولابد إلى البدو ، لأنه متسع لما تنسع له الحواضر من المزارع والفنون والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشرهم وعمرانهم من القوت ولكن الدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك^(١) .

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون لا يقصر نشاط البدو على تربية الحيوان ورعايه واستخراج منتجاته فحسب ، بل يجعله يتعدى ذلك إلى فلح الأرض وزراعتها . فليس البدو في نظره رعاة منتقلين فقط ، بل فلاحين مستقررين أيضاً .

ويصنف ابن خلدون البدو تنصيفاً ، مفصلاً وفق طريقة معاشرهم ، فيقول: فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أول من الظعن ، وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال ، وهم عامة البربر والأعاجم . ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر ، فهم ظعن في الأغلب لارتفاع المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالن膈 فى الأرض أصلح بهم ويسمون شاوية، ومعناها القائمون على الشاء والبقر ، ولا يبعدون فى القرى لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة ، وأما من كان معاشرهم فى الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد فى القرى مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل فى قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقرى وورد مياهه الملحة والتقلبات فى فصل الشتاء فى نواحيه فراراً من أدى البرد إلى دفء هواءه وطلبها لما خضنت النتاج فى رماله ، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً وأحوجها فى ذلك إلى الدفء ، فاضطروا إلى إبعاد النجعة ، وربما ذادتهم الحامية عن التلول

(١) المقدمة ، ص ١٢٠ .

أيضاً ، فأوغلو في القفار نفراً عن الضعه منهم ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المدور عليه والمفترس من الحيوان العجم ، وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناناته بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالشرق ، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وهؤلاء يقumen عليها وعلى الشياه والبقر معها ، فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعى لابد منه في العمران ^(١) .

وينتقل ابن خلدون من بعد ذلك إلى إصدار أحكام اجتماعه على العرب البدوبيين وصياغة قوانين عمرانية عن حياتهم وأخلاقهم بناءاً على ما استدل عليه بالخبرة الشخصية وبما أمكن استقراره من تاريخهم وأحوالهم . فهو يرى أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر ^(٢) ، وأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القرف من العرب ومن في معناهم ^(٣) ، وأن "أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها" ^(٤) ، وأنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع ^(٥) ، وأن العرب لا يتغلبون إلا على البساط ^(٦) ، وأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ^(٧) ، وأن العرب لا يحصل لهم المالك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولادة أو أثر عظيم من الدين على

(١) المقدمة ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

(٣) المقدمة ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٤) المقدمة ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٥) المقدمة ، ص ١٤٥ .

(٦) المقدمة ، ص ١٤٩ .

(٧) المقدمة ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

الجملة^(١) ، و"أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"^(٢) ، ذلك لأنهم بدو يقتصرن في معيشتهم على الضروري من قوت وكن ودفع ، كما سبق بيانه.

كما أنه قال إن "الصناعات بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو ، والصناعات من توابع الحضارة"^(٣) . فقد قرر أيضاً أن العرب أبعد الناس عن الصناعات^(٤) والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعوه إليه من الصناعات وغيرها^(٥) . وابن خلدون إذ يطلق هذه الأحكام على العرب ومن يشبهونهم في حياتهم كالبربر مثلاً ، إنما يصوغها قوانين مدعومة بالأدلة والحجج والبراهين ، التي تستند في جملتها إلى العمران البدوي وأحوال الناس وطرائق معيشتهم البسطة والمنقشفة فيه ، وعلى رأسهم "الأعراب أهل البدية"^(٦) . وقد ذكر ابن خلدون أن المهاجرين في صدر الإسلام كانوا "يستعذرون بالله من التغرب وهو سكنى البدية"^(٧) .

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون لم يتبع على العرب ولم يكن متخيلاً ضدتهم ، وإنما كان باحثاً يتحرى الحقائق الواقعية ويحللها ويستقرئ منها قوانين اجتماعية ، يمكن تفسير العمران البشري بواسطتها سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل . والذى يجب لفت النظر إليه هو أنه قد ذكر بوضوح في فاتحة الكتاب الأول أن موضوع علم الاجتماع الجديد هو "العمaran البشري والاجتماع

(١) المقدمة ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٥٧ .

(٣) المقدمة ٤٠٤ .

(٤) المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٣٤ .

(٥) المقدمة ، ص ١٢٤ .

(٦) المقدمة ، ص ٣٨ .

الإنسانى " . ثم عاد فأوضح فى نهاية هذه الفاتحة أن " من هذا العمران ما يكون بدوىًّا وهو الذى يكون فى الضواحي وفى الجبال وفى الحل المترتبة فى الفقار وأطراف الرمال ، ومنه ما يكون حضرىًّا وهو الذى بالأمسار والقرى والمدن والمدر للاعتماد بها والتحصن بجرائمها ، وله فى كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له " (١) .

وهكذا نجد أنه منذ البداية يقرر أنه معنى بالعمران فى حالته البدوية والحضارية ، وأحوال البشر وسماتهم وشيمهم وأخلاقهم فى كل منها . ولذلك كتب الباب الثانى من الكتاب الأول " فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية " (٢) ، والباب الرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمسار " (٣) . وابن خلدون إذ يكتب عن أهل كل من العمرانين، لا يهمه كباحث موضوعى إن كانوا عرباً أو بربرًا أو عجمًا ، ولا يشغل باله كونه عربياً أو مغربياً ، وإنما الذى يعنيه تقصى الحقائق واستقراء قوانين عمرانية منها مدعمة بأدلة وحجج وبراهين عمرانية أيضاً.

ويثبت ابن خلدون " أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البدية أصل العمران ، والأمسار مدد لها " (٤) ، على أساس " أن البدو هم المقتصرة على الضروري فى أحوالهم العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر المعتلون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعواوينهم . ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجى

(١) المقدمة ، ص ٤١ .

(٢) المقدمة ، ص ٤١ .

(٣) المقدمة ، ص ٤١ .

(٤) المقدمة ، ص ١٢٢ .

والكمالى وسابق عليه ، لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشئ عنه. فالبدو
أصل للمدن والحضر وسابق عليهم، لأن أول مطالب الإنسان الضرورى ،
ولا ينتهى إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضرورى حاصلًا فخشونة البداوة قبل
رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها ، وينتهى سعيه إلى
مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به من أحوال الترف
وعوائده عاد إلى الدعة ، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة . وهكذا شأن القبائل
المتبدية كلهم " . ويضيف إلى ذلك طريقة أخرى للإثبات ، فيقول: " وما يشهد لنا
أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ، أما إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجذنا
أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية المصر وفي قراه ، وأنهم أيسروا فسكونا
المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذى فى الحضر . وذلك يدل على أن أحوال
الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها "(١) .

ويحل ابن خلدون انتقال الدولة من البداءة إلى الحضارة تحليلًا اجتماعيًّا نفسياً ، واقتصاديًّا يجعله طيبًا للتفسير فيوضوح ويسر ، فيقول: "اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول ، فإن الغلب الذي يكون له الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراض ، ولا يكون ذلك غالباً إلا " مع البداءة ، فطور الدولة من أولها بدأوة ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال ، والحضارة إنما هي تقنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فكل واحد منها صنائع في استجادته والثانية فيه تختص به ويتو بعضها بعضًا ،

(١) المقدمة ، ص ١٢٢ . والكلمات " وفي قراءة " وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، ساقطة من الطبعة ال بيروتية ، فنقلناها من طبعة على عبد الواحد وافي .

وتتکثر باختلاف ما تزعـع إلـيه النـفوس من الشـهـوات والمـلـاذ والتـنـعـم بـأـحـوال التـرـف ، وما تـتـلـون بـهـ من العـوـانـد فـصـار طـولـ الحـضـارـة فـي الـمـلـك يـتـبع طـورـ الـبـداـوة ضـرـورة ، لـضـرـورة تـبـعـيـة الرـفـهـ لـلـمـلـك . وـأـهـلـ الدـوـلـ أـبـدـا يـقـلـدـون فـي طـورـ الـحـضـارـة وـأـحـوالـهـ لـلـدـوـلـ السـابـقـة قـبـلـهـم فأـحـوالـهـم يـشـاهـدـون ، وـمـنـهـم ، فـي الـغـالـبـ يـأـخـذـون . وـمـثـلـ هـذـا وـقـعـ لـلـعـربـ لـمـاـ كـانـ الفـتـحـ وـمـلـكـواـ فـارـسـ وـالـرـوـمـ وـاسـتـخـدـمـواـ بـنـاتـهـمـ وـأـبـنـاءـهـمـ ، وـلـمـ يـكـونـواـ لـذـلـكـ الـعـهـدـ فـيـ شـىـءـ مـنـ الـحـضـارـةـ^(١).

وـبـيرـهـ اـبـنـ خـلـدـونـ عـلـىـ رـأـيـهـ " فـىـ أـنـ الـعـربـ إـذـا تـغـلـبـواـ عـلـىـ أـوـطـانـ أـسـرـعـ إـلـيـهـ الـخـرـابـ " الـذـىـ ذـكـرـنـاهـ آـنـفـاـ بـقـولـهـ : " وـالـسـبـبـ فـيـ ذـلـكـ أـنـهـ أـمـةـ وـحـشـيـةـ بـاستـحـکـامـ عـوـانـدـ التـوـحـشـ وـأـسـبـابـهـ فـيـهـمـ ، فـصـارـ لـهـمـ خـلـقاـ وـجـلـةـ ، وـكـانـ عـنـدـهـ مـلـذـوـذـاـ لـمـاـ فـيـهـ مـنـ الـخـرـوجـ عـنـ رـبـقـةـ الـحـكـمـ ، وـعـدـمـ الـانـقـيـادـ لـلـسـيـاسـةـ ، وـهـذـهـ الـطـبـيـعـةـ مـنـافـيـةـ لـلـعـمـرـانـ وـمـنـاقـضـةـ لـهـ . فـغـاـيـةـ الـأـحـوالـ الـعـادـيـةـ عـنـدـهـمـ الـرـحـلـةـ وـالـتـقـلـبـ وـذـلـكـ مـنـاقـضـ لـلـسـكـنـ الـذـىـ بـهـ الـعـمـرـانـ وـمـنـافـ لـهـ . فـالـحـجـرـ إـنـماـ حـاجـتـهـمـ إـلـيـهـ لـنـصـبـهـ أـثـافـيـ للـقـدـرـ ، فـيـنـقـلـوـنـهـ مـنـ الـمـبـانـىـ وـيـخـرـبـوـنـهـ عـلـىـهـ ، وـيـمـدـوـنـهـ لـذـلـكـ . وـالـخـشـبـ أـيـضـاـ إـنـماـ حـاجـتـهـمـ إـلـيـهـ لـيـعـدـمـواـ بـهـ خـيـامـهـمـ وـيـتـخـذـوـاـ أـوـتـادـ مـنـهـ لـبـيـوتـهـمـ ، فـيـخـرـبـوـنـ السـقـفـ عـلـىـهـ لـذـلـكـ . فـصـارـتـ طـبـيـعـةـ وـجـودـهـمـ مـنـافـيـةـ لـلـبـنـاءـ الـذـىـ هـوـ أـصـلـ الـعـمـرـانـ ، هـذـاـ فـىـ حـالـهـمـ عـلـىـ الـعـمـومـ . وـأـيـضـاـ فـطـبـيـعـتـهـمـ اـنـتـهـابـ مـاـ فـيـ أـيـدـىـ النـاسـ ، وـأـنـ رـزـقـهـمـ فـىـ ظـلـ رـمـاحـهـمـ ، وـلـيـسـ عـنـدـهـمـ فـىـ أـخـذـ أـمـوـالـ النـاسـ حـدـ يـنـتـهـوـنـ إـلـيـهـ ، بلـ كـلـمـاـ اـمـتدـتـ أـعـيـنـهـمـ إـلـىـ مـالـ أوـ مـتـاعـ أوـ مـاعـونـ اـنـتـهـبـوهـ . فـإـذـاـ تـمـ اـقـتـارـهـمـ عـلـىـ ذـلـكـ بـالـغـلـبـ وـالـمـلـكـ بـطـلـتـ السـيـاسـةـ فـيـ حـفـظـ أـمـوـالـ النـاسـ وـخـرـبـ الـعـمـرـانـ .. وـأـيـضـاـ فـهـمـ مـتـافـسـوـنـ فـيـ الـرـيـاسـةـ ، وـقـلـ أـنـ يـسـلـمـ أـحـدـ مـنـهـمـ الـأـمـرـ لـغـيـرـهـ وـلـوـ كـانـ أـبـاـهـ أوـ أـخـاهـ

(١) المقدمة ، ص ١٧٢ .

أو كبير عشيرته ، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياة ، فيتعدد الحكماء منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والاحكام ، فيفسد العمران ويقوض ... وانظر إلى ما ملوكه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة ، كيف تقوض عمرانه ، وأفقر ساكنه ، وبذلت الأرض فيه غير الأرض ...^(١) . وليس ذلك قاصراً على العرب البدو وحدهم ، بل إنه من سجايا الأمم البدوية على الإطلاق ، التي يكون ملكها لغيرها من الأمم في الأعم الأغلب ناجماً عن طبع فيهم ، " وهو الدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالفقر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم . ومن دافعهم عن متاعه أذوه بالحرب ، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك . وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم ".

ولئن كانت أحوال البداية الساذجة المتفشة الوحشة القاسية غير الآمنة مسؤولة عن اتصاف أهلها ، وبخاصة العرب ، بهذه الصفات ، فهي أيضًا السبب في شجاعتهم . وفي ذلك يقول ابن خلدون : " وأهل البدو لغزدهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يتقدون فيها بغيرهم . فهم دائمًا يحملون السلاح ، ويختلفون عن كل جانب في الطرق ، ويتجادلون عن الهجوم إلا غرارًا في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقطاب ، ويتوجسون للنباءات والهيمات ، ويقردون في القفر والبيداء ، مدلين ببأسهم ، قد صار لهم البأس خلقًا

(١) المقدمة ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استفزهم صارخ^(١). ويقارن بينهم وبين الحضريين ، فيقول : " وأهل الحضر مهما خالطوهم في البايـة أو صاحبوهم في السفر عيـل عليهم ، لا يملكون معهم شيئاً من أمن أنفسهم : ويفسر اتصاف أهل الـدو بالشجاعة وأهل الحضر بالجبن تفسيراً اجتماعياً أساسه التنشئة الاجتماعية ، فيقول : " وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومؤلفه لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذى ألقـه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعـادة ، تنـزل منزلة الطبيعة والجبلـة ". ولكن الشجاعة تفقد بفقدان أسبابها ، " فـكـلـما نـزـلـوا الأـرـيـاف وـتـفـنـقـوا النـعـيم^(٢) ، وأـلـقـوا عـوـائـدـ الخـصـبـ فيـ المـعـاشـ وـالـنـعـيمـ ، نـقـصـ منـ شـجـاعـتـهـ بـمـقـدـارـ ماـ نـقـصـ منـ توـحـشـهـ وـبـداـوتـهـ "^(٣).

ويقول في ذلك محلاً وموضحاً في مناسبة أخرى : " وإذا اخـذـوا الدـعـةـ والـرـاحـةـ مـأـلـفـاـ وـخـلـقاـ ، صـارـ لـهـمـ ذـلـكـ طـبـيـعـةـ وـجـبـلـةـ ، شـأنـ العـوـائـدـ كـلـهاـ وـإـلـافـهـاـ ، فـتـرـبـىـ أـجيـالـهـمـ الـحـادـثـةـ فـيـ غـضـارـةـ الـعـيـشـ وـمـهـادـ التـرـفـ وـالـدـعـةـ وـيـنـقـلـبـ خـلـقـ التـوـحـشـ وـيـنـسـونـ عـوـائـدـ الـبـداـوةـ الـتـىـ كـانـ بـهـاـ الـمـلـكـ مـنـ شـدـةـ الـبـاسـ وـتـعـودـ الـاقـتـارـ وـرـكـوبـ الـبـيـاءـ وـهـدـيـةـ الـفـقـرـ . فـلـاـ يـفـرـقـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ السـوـقـةـ مـنـ الـحـضـرـ إـلـاـ فـيـ الـقـافـةـ وـالـشـارـةـ ، فـتـضـعـفـ حـمـاـيـتـهـمـ وـيـذـهـبـ بـأـسـهـمـ وـتـخـضـدـ شـوـكـهـمـ وـيـعـودـ وـبـالـ ذـلـكـ عـلـىـ الدـوـلـةـ بـمـاـ تـلـبـسـ مـنـ ثـيـابـ الـهـرـمـ ، ثـمـ لـاـ يـزـالـونـ يـتـلـوـنـونـ بـعـوـائـدـ التـرـفـ

(١) المقدمة ، ص ١٣٣ ، وتوجـسـ أـرـهـفـ السـمـعـ ، وـالـنـبـاءـاتـ الـأـصـوـاتـ الـخـفـيـةـ ، وـالـهـيـعـاتـ الـأـصـوـاتـ الـمـفـزـعـةـ ، وـمـدـلـيـنـ وـأـتـقـيـنـ بـقـوـةـ بـأـسـهـمـ مـعـتـزـينـ .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ ، وـتـفـنـقـواـ تـتـعـمـواـ بـعـدـ بـؤـسـ وـفـاقـةـ .

(٣) المقدمة ، ص ١٦٩ .

والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمون فيها . وهم في ذلك يبعدون عن البداءة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البساطة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى ^(١) . ومن الأمثل الشديدة الدلالة التي يسوقها ابن خلدون لتوضيح عمرانياً كيفية التلون بعوائد الترف والحضارة ، قوله : " فلما تفنت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ ، ونزلوا المدن والأقصارات وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور ومن ظهر الخف إلى ظهر الحافر ، اتخذوا للسكنى في أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها بيوتاً مختلفة الأشكال مقدرة الأمثل " ^(٢) .

وأخيراً وليس آخرأ ، تظهر موضوعية ابن خلدون في تناوله خصائص أهل البدو وسماتهم ، وذلك في تفسيره ما يبدو من تفاوت بينهم وبين أهل الحضر في الذكاء ، إذ يقول : " وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادلة يزيد الإنسان ذكاءً في عقله وإضاءةً في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس ، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات ، فيزيد دون بذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية ، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك ، ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو كيف نجد الحضري متاحلياً بالذكاء ممتنعاً من الكيس ، حتى إن البدوي ليظن أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله ، وليس كذلك . وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوى . فلما امتلاً الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها

(١) المقدمة ، ص ٢٦٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٢٧٠ .

لكمال فى عقله ، وأن نفوس أهل البدو فاقدة بفطرتها وجبلتها عن فطرته ، وليس كذلك . فإننا نجد من أهل البدو من هو فى أعلى رتبة من الفهم والكمال فى عقله وفطرته . إنما الذى ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم ، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه ^(١) .

وقد سبق أن ذكرنا أن ابن خلدون يعنى بأهل البدو العرب الذين يعيشون فى البايدية موغلين فى القفار ، وكذلك البربر وزنانة فى المغرب ، والأكراد والتركمان والترك فى المشرق ويبتبن من ذلك أن ابن خلدون لم يجحفل بالبدو ومنهم العرب ، ولم يكن شعوبياً يميز شعوباً على آخر متحيزاً له دون الآخر ، وإنما كان باحثاً اجتماعياً متجرداً من الأحكام السابقة والآراء الشائعة عن الأمم ، حتى إنه توفر فى كتابة مقدمته على مناقشة تلك الآراء ونقض تلك الأحكام فى تجريد العالم الذى ينشد الحقيقة .

ومسألة ما يبدو من تفاوت بين ذكاء الشعوب بعضهم عن بعض مسألة لم يفصل فيها العلماء إلا فى العصر الحاضر . وقد كان النازيون قبيل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) يعتقدون بتتفوقهم على جميع الشعوب من النواحى الجسمية والعقلية والسلوكية ، ويروجون لهذا الاعتقاد ويغرسونه فى نفوس الناشئة ، ويؤلفون فيه الكتب التى يصفون عليها مسحة علمية ، ومنذ أن نشر فى موضوع العنصرية أو الشعوبية أو العرقية الفرنسي " دى جوبينو " (de Gobineau) كتابه " بحث فى تفاوت العروق البشرية " فى أربعة مجلدات فى السنوات (١٨٥٣ - ١٨٥٥) ، وموضوع التفاوت بين الشعوب فى السمات والخصائص يشغل بال كثير من العلماء . وهناك إلى الآن من يعتقد فى نظرية

(١) المقدمة ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

"دى جوبينو" التى تخلص فى أن الشعوب غير متكافئة ، بعضها أرقى من بعض ، فريق منها عالٍ رفيع ، وفريق آخر سافل وضعيف ، وعلية الشعوب تستطيع أن تتقدم وتسمو ، بينما لا طاقة لسفلها على ذلك إذ تمنعها عن ذلك خصائصها الذاتية^(١) . وقد لعبت العنصرية والازل اللاعب دوراً مهماً فى السياسات القومية والدولية على السواء لدول كثيرة فى القرن العشرين . فالنظام النازى قد اتخذ منها مبرراً للغزو الشامل ، والولايات المتحدة أصبحت مسرحاً لصراع محتم حول منح الزنوج الحقوق المدنية نفسها التى يتمتع بها البيض ، وجنوب إفريقيا تتقد بالفعل سياسة التفرقة العنصرية ، وقد أثبتت البحوث العلمية بما لا يقبل الشك ، ما سبق أن نادى به ابن خلدون منذ ستمائة عام ، وهو أن هذا التفاوت ، يعزى إلى عوامل ثقافية تحصر فى التنشئة الاجتماعية ورسوخ العادات الاجتماعية التى تتخذ شكل أعراف وتقاليد وسنن وبدع^(٢) .

وابن خلدون لا يخص بتحليله وتفسيره لظاهرة التفاوت فى الذكاء البدوين والحضريين فحسب ، بل يتعداها إلى شعوب إقليمين شاسعين هما المشرق والمغرب ، فيقول : " فأهل المشرق على الجملة أرسخ فى صناعة تعليم العلم وسائر الصنائع ، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق فى طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب ، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى ، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم فى حقيقة الإنسانية ويتسبعون لذلك ويولعون به ، لما يرون من كيسهم فى العلوم والصناعات ، وليس كذلك وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذى هو تفاوت فى الحقيقة الواحدة ،

(١) انظر عبد الكريم اليافى ، المصدر السابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ .

(٢) انظر William F. Ogburn & Meyer F. Nimkoff , Sociology , pp. 99- 101.

وإنما الذى فضل به أهل المشرق أهل المغرب ، هو ما يحصل فى النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم فى الصنائع ، ونزيده الآن تحقيقاً. وذلك أن الحضر لهم آداب فى أحوالهم فى المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا ، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم ، وجميع تصرفاتهم ، فلهم فى ذلك كله آداب يوقف عندها فى جميع ما يتناولونه ويتبصرون به من أخذ وترك ، حتى كأنها حدود لا تتعدى . وهى مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم ، ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجح منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ، ويتهدأ بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف ".

وما مكَّن ابن خلدون من هذا التنظير الأصيل ، الذى دحضر به الأفكار الشائعة الخاطئة إلا موضوعاته فى البحث والتحقيق للواقع الاجتماعى المتشخص بمواده ، ذلك الواقع المعيشى الملموس البادى لكل من ينعم فيه النظر ويعمل فيه الفكر ، غير متحيز لرأى ولا متشييع لعقيدة .

الفصل الثامن

إبداع المنهج الخلدوني

القاعدة المنهجية الثالثة: تحكيم أصول العادة وطبيعة العمran

تمهيد :

تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران " لمعرفة الغث من السمين من الروابط والأخبار هي القاعدة المنهجية التي ابتدعها ابن خلون والتي كانت مفتاح الباب المؤدى إلى علم المعاشرة الذى ابتكره ابن خلون وذلك لأن الحقائق التى يجمعها الباحث عن مختلف نواحي الاجتماع الإنسانى . إذا اعتمد فيها على مجرد جمع الوفير منها ، " ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى " ^(١) ، فإنه يعرض الأخطاء تهم بحثه من أساسه . ولذلك يرى أن الباحث يحتاج " إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاء والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماطلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتحليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودعوى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوى عنا لأسباب كل حادث ، وافقاً عن أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاهما كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى

(١) المقدمة ، ص ٩ .

عنه " ^(١) . وهكذا يشير ابن خلدون في أكثر من موضع في مقدمته إلى القواعد والأصول ، التي لا بد من رد الأخبار والروايات إليها وكذلك كل المعطيات التي يستطيع الباحث الحصول عليها ، ليتبين له الحقيقي منها من الزائف .

ومن الأهمية بمكان معرفة ما يعنيه ابن خلدون بأصول العادة وطبيعة العمران ، وكيفية تحكيمه إياها ، أي تطبيقها على ما لديه من حقائق أو معطيات . فهو يقرر أولاً أن " كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلًا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفًا بطبعات الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعاده ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض " ^(٢) . ويطبق ذلك على خبر " تمثال الزرزور الذي برومدة تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم " ^(٣) ، فيقول : " وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت " ^(٤) . كما يطبقه أيضاً على خبر بناء "المدينة المسماة ذات الأبواب" ، وحديث إقامة " مدينة النحاس" ، فيقول : " إن هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلها مستحيل عادة مناف للأمور الطبيعية في بناء المدن واحتطاطها... " ^(٥) .

ويصل ابن خلدون من بعد إجراء هذه التطبيقات المنهجية إلى استخلاص قاعدة أصلية في بحث الظواهر الاجتماعية ، فيقول : " فالقانون في تمييز الحق من

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) المقدمة ، ص ٣٦ .

(٤) المقدمة ، ص ٣٦ .

(٥) المقدمة ، ص ٣٧ .

الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة ، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهان لا مدخل للشك فيه .
وربما كان هذا القانون أهم القوانين التي وضعها ابن خلدون والتي تكون جوهر منهجه في البحث الاجتماعي ، تلك القوانين التي يشير إليها بقوله : " وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة ، يقع لك تمحصها بأحسن وجه " ^(١) .

طبائع العمران البشري :

ومن أبرز طبائع العمران الحياة البدوية والحياة الحضرية ، ^(٢) وأن البدو أقلم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصال مدد لها ^(٣) ، وأن للبداوة خصائصها كما للحضارة خصائصها ^(٤) ، و " أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائل أحواله وعوائده " ^(٥) ، و " أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم " ^(٦) ، و " أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد " ^(٧) و " أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون " ^(٨) ، وأنه إذا تحكمت

(١) المقدمة ، ١٣ ، ١٤ .

(٢) المقدمة . ١٢٧ .

(٣) المقدمة ، ص ١٢٢ .

(٤) المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٢٧ .

(٥) المقدمة ، ص ١٤٧ .

(٦) المقدمة ، ص ١٥٩ .

(٧) المقدمة ، ص ١٦٦ .

(٨) المقدمة ، ص ١٦٧ .

ال الطبيعيان في الدولة أقبلت على الهرم ،^(١) و " أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص "^(٢) ، و " أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متعددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلفاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر "^(٣) ، و " أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها "^(٤) .

والعمران البشري طبيعة تجعل من الضروري أن يكون له سياسة ينتظم بها أمره ،^(٥) لأن البشر ، إذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويفصله الآخر عنها بمقتضى الغضب والأفة وبمقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة ، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس ، المفضي إلى انقطاع النوع ، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاوهم فوضى دون حاكم ينزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم . وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ... "^(٦) وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يجب انقيادهم إليه

(١) انظر المقدمة ، ص ١٦٧ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(٣) المقدمة ، ص ١٧٠ .

(٤) المقدمة ، ص ١٧٧ .

(٥) المقدمة ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

(٦) المقدمة ، ص ١٨٧ .

إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم^(١).

ومن طبيعة العمران اشتتماله على نظام الطبقات ، فـ "إن الجاه متوزع بين الناس ومترب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهي في العلوم إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفي السفل إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة .. ثم إن كل طبقة من طبقات أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق ، وكل واحد من الطبقة السفلى يعتمد بذى الجاه من أهل الطبقة التى فوقه ، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه ، والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش ، ويتسع ويضيق بحسب الطبقات والطور الذى فيه صاحبه ، فإن كان الجاه متسعًا كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله . وفائد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وأيضاً في تتميمته^(٢).

ذلك هي أهم طبائع العمران البشري التي جعلها ابن خلدون أساساً للتحليل الاجتماعي والتفسير العماني . فهي ظواهر اجتماعية طوعها للتحليل والتفسير من جهة ، وفسر بها من جهة أخرى ، كثيراً من الظواهر الاجتماعية الأخرى المرتبطة بها . ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أنه كان يميل ، بل يفضل تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية أخرى ، أى أنه كان في ذلك رائد المدرسة الاجتماعية في علم الاجتماع . ويلاحظ أن طبائع العمران التي ذكرها تتعلق ببداية الدولة ، وتحولها ، وقوتها ونموها وازدهارها ، وضعفها وتدهورها

(١) المقدمة ، ص ٣٠٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٩٠ ، ٣٩١ .

وأضمحلالها ، وسياسة أهلها ، وانقسامهم إلى طبقات . وفي ثابيا تحليله الاجتماعي وتفسيره العمراني يكشف عن ثلاثة قوانين اجتماعية بالغة الأهمية. أما القانون الأول فهو ما يحدث من ظواهر في العمران إنما يحدث بالطبع ، أى أن كل الظواهر الاجتماعية أمور طبيعية للعمران لا يمكن التخلص منها أو إلغاؤها ، لأنها طبيعية " والأمور الطبيعية لا تتبدل " ^(١) . وأما القانون الثاني فهو أن ما يحدث في العمران لا يحدث فجأة ، وإنما يستغرق وقتاً من أجل التدرج في الأمور الطبيعية ^(٢) . وأما القانون الثالث فهو أن " كل متكون في زمان فلابد له من اختلاف أطواره ، وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهي إلى غايته " ^(٣) . ويطبق هذا القانون على الدولة وانتقالها في أطوار مختلفة كما مر آنفاً.

ومما تجر الإشارة إليه بالنسبة إلى ما ذكرناه في الفقرة السابقة أن ابن خلدون قد استعار قوانينه من العلوم العقلية ثم طبقها على ظواهر العمران ، ومن ذلك " قانون التدرج " الذي اقتبسه من الكيمياء ، وعمر الدولة الذي اعتمد في حسابه على عمر الإنسان .

ويذكرنا ذلك بما فعله " أوجيست كونت " عند وضعه لأسس علم الاجتماع، إذ اشتق من علم الطبيعة (الفيزياء) وبخاصة الميكانيكا ، اصطلاحى " الاستقرار " (Statique) و " الفعالية " (dynamique) ، واستعمل الأول ليدل على النظم الاجتماعية التي تكون بناء المجتمع ، واستخدم الثاني ليعبر عن تغير المجتمع وتطوره ، وذلك على أساس أنه في علم الأحياء يطلق على القسم الذي

(١) المقدمة ، ص ٢٩٤ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٣) المقدمة ، ص ٥٢٨ .

يدرس الأعضاء ووظائفها اصطلاح " الاستقرار " أو " السكون " ، ويطلق على القسم الذى يتناول دراسة نمو الكائن العضوى وتطوره اصطلاح " الفعالية " أو " الحركة " ^(١) . وكذلك يذكرنا هذا الاتجاه بما فعله " دوركایم " عندما حاول فى كتابه " قواعد المنهج فى علم الاجتماع " توضيح فكرته فى أن المجتمع ليس " مجرد مجموعة من الأفراد . ولكن المركب الذى ينشأ بسبب اتحاد هؤلاء الأفراد يكون ظاهرة لها جنسها الخاص وصفاتها الخاصة " ^(٢) ، فاعتمد على علم الحياة وعلم الطبيعة قائلا : "وكما أن الخلية الحية لا تحتوى على شيء آخر غير الجزيئات المعدنية ، كذلك المجتمع لا يضم شيئاً آخر غير الأفراد . ومع ذلك فإنه من المستحيل ، بداعه ، أن تحتوى ذرات الهيدروجين أو الأكسوجين أو الكربون أو الأزوت على الظواهر المميزة للحياة ، وإلا فكيف يمكن أن توجد الحركات الحيوية داخل هذه العناصر الحية " ^(٣) .

تحكيم أصول العادة :

وكما طبق ابن خلدون أحد شطري قاعده المنهجية ، وهو تحكيم طبيعة العمران والأحوال فى تحليل ظواهر العمران البشرى وتفسيرها ، فإنه قد طبق أيضاً الشطر الآخر ، وهو تحكيم أصول العادة للغرض نفسه، فعند البرهنة على حكمه ، " أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم " ^(٤) ، يقرر أن الله اختار

(١) انظر عبد الكريم البافى ، المصدر السابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ويلاحظ أن كونت و "سان سيمون" كانوا فى أول الأمر يسميان الدراسات الاجتماعية " الفيزياء الاجتماعية " (Physique sociale)

كما كانت الفيزيولوجيا تسمى " الفيزياء العضوية " (Physique Organique) .

(٢) إميل دوركایم ، المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٤) المقدمة ، ص ١٥٩ .

الأنبياء من ذوى العصبية لتسندهم فى كفاحهم للتغيير معتقدات أقوامهم وعوائدهم ، وأنه لو شاء لأيدهم بغير حاجة إلى العصبية ، " ولكن إِنَّمَا أَجْرُى الْأَمْرَ عَلَى مُسْتَقْرَى الْعَادَةِ " ^(١) . ويدعم هذا الحكم الأصيل بقول الرسول : " مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي مُنْعَةٍ مِّنْ قَوْمِهِ " ^(٢) .

وبشرح المقصود بظاهرة العادة الاجتماعية فى بداية الفصل الذى كتبه " فى أن رسوخ الصنائع فى الأ MCSارات إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمده " ^(٣) . فيقول : " والسبب فى ذلك ظاهر ، وهو أن هذه كلها عوائد لل عمران والأوان ، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد ، فستحكم صبغة ذلك وترسخ فى الأجيال . وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها . ولهذا نجد فى الأ MCSارات التى كانت استباحت فى الحضارة لما تراجع عمرانها وتتناقص ، أن بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست فى غيرها من الأ MCSارات المستحدثة العمران ولو بلغت مبالغها فى الوفور والكثرة . وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحکمة راسخة بطول الأحقاب وتدالى الأحوال وتكررها ، وهذه لم تبلغ الغاية بعد " ^(٤) .

وقد وجه ابن خلدون عناية خاصة إلى العادة وتكوينها وآثارها فى الإنسان . ويفسر اعتياد بعض الأفراد الجوع والصبر عليه بقوله " والسبب فى ذلك العادة ، فإن النفس إذا ألغت شيئاً ، صار من جبلتها وطبيعتها ، لأنها كثيرة التلون ، فإذا حصل لها اعتبار الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة التلون طبيعة

(١) و (٢) المقدمة ، ص ١٥٩ .

(٣) المقدمة ، ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٤) المقدمة ، ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

لها^(١) . وينتهى من بعد ذلك إلى قانون اجتماعي عظيم الأهمية في تكوين الشخصية ، وتأكيد أثر التنشئة الاجتماعية في إكساب الفرد صفات يتميز بها عن غيره من الأفراد. ذلك القانون هو " أن الإنسان ابن عوائده ومؤلفه ، لا طبيعته ومزاجه "^(٢) .

إن ابن خلدون قد قرر في قانونه هذا أن البيئة تفعل بالإنسان ما لا تفعله الوراثة والصفات الخلقية التي يولد بها . وقد فسر بقانونه هذا السبب في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ، الذين " ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسو في النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأفسفهم إلى واليهم ، والحاكم الذي يسوسهم ، والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم .. وأهل البدو ، لفقدتهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يتقوون فيها بغيرهم ، فهم دائمًا يحملون السلاح ، ويختلفون عن كل جانب في الطرق ... صار لهم الأساس خلقاً والشجاعة سجية"^(٣) .

وعلى هذا الأساس استطاع ابن خلدون أن ينقد من اعتقدوا أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وتمكن من تفنيد حجتهم ، وانتهى إلى أن ذلك غير صحيح ، وأخذ يوضح رأيه بقوله : " فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسبة في بعضهم كما للعرب وبني إسرائيل والفرس ، ويكون بالجهة والسمة كما للزنجر والحبشة والصقالبة والسودان ، ويكون بالعوايد والشعار والنسب كما للعرب ،

(١) المقدمة ، ص ٩٠ .

(٢) المقدمة ، ص ١٢٥ .

(٣) المقدمة ، ص ١٢٥ .

ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخصائصهم ومميزاتهم ، فتعتمد القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليل التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وأن هذه كلها تتبدل في الأعقارب ولا يجب استمرارها". فالعوائد الاجتماعية ، ولاشك ، من الخصائص الأساسية التي تميز الأقوام والأمم والمجتمعات والجماعات والأجيال بعضها من بعض .

ويشرح ابن خلدون أثر العوائد الاجتماعية وشدة وطأتها على الناس في حياتهم الاجتماعية ، فيقول : "... وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فإن من أدرك مثلاً أباء وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحطون بالذهب في السلاح والمركبات ، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات ، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزينة والاختلاط بالناس ، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتُنْبِحُ عليه مرتكبه . ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعه ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه "(١) .

ويحاول ابن خلدون تفسير التغيير الاجتماعي تفسيراً اجتماعياً ، فيقول : "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد ، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الأمثال الحكيمية "الناس على دين الملك". وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلابد وأن يفزوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأول أشد مخالفة . ثم لا

(١) المقدمة ، ص ٨٩ .

يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المبالغة بالجملة ، فما دامت الأمم والأجيال تتغىّب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة^(١) . ومن الواضح أن التلاقي أو المزاج الثقافي ، في رأي ابن خلدون ، هو السبب الأساسي في تغيير الأحوال والقواعد ، وأن هذا التغيير يأتي بالتدريج ، ويستغرق أحقاباً طويلاً ، "فلا يكاد ينقطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليفة"^(٢) . ومن ملاحظات ابن خلدون الاجتماعية الدقيقة ، تلك التي سجلها في قوله "فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور ، والقبائل ، والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح ، وكل واحد منها حكم يخصه"^(٣) .

والحق أن ابن خلدون قد كشف في مقدمته عن قوانين اجتماعية بالغة الأهمية تميّط اللثام عن طبيعة العمران البشري ، وتبين أثر العوائد الاجتماعية في السلوك الاجتماعي ، الذي يتّخذ شكل أعراف وتقاليد وسنن وبدع ، وأن من يتّصفح ما كتبه "إميل دوركايم" عن طبيعة العمران البشري في كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع" ، الذي سبقت الإشارة إليه ، لابد أن يجد بونا شاسعاً بين ما أسّه به ابن خلدون من قدر وفير في إرساء علمه على قواعد اجتماعية سليمة ، وبين إسهامات "دوركايم" المحدودة ، التي لم يستطع فيها أن يكون وضعياً واقعياً كما ينبغي ، على الرغم من المادة الوفيرة التي كان الإشتوريون قد جمعوها من مختلف الشعوب ، تلك المادة التي أفاد منها أكبر إفادة في مؤلفاته ، وبخاصة عن النظام الديني وتقسيم العمل الاجتماعي . هذا فضلاً عن أن ابن خلدون قد أنشأ في مقدمته علمه الجديد عن المعاشرة بين بنى الجنس .

(١) المقدمة ، ص ٢٩ ، ويذّعوا يلجنوا .

(٢) المقدمة ، ص ٢٨ .

(٣) المقدمة ، ص ٢١١ .

ويرى ابن خلدون أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران ، هو سر فن التاريخ أو علم العمران البشري والمجتمع الإنساني ، الذي يرى أن الباحث الذى يعنى به يحتاج " إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاء والأمسكار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليق المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره " . والباحث إذ يحيط علمًا بذلك كله ، يستطيع أن يبلور نظرياته وآراءه عن طبيعة العمران والأحوال و فعل العوائد فى البشر ، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضها كان صحيحاً ، وإلاً زيفه واستغنى عنه"^(١) . ولذلك قرر أن معرفة طبائع العمران " وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحیص الأخبار ، وتميیز صدقها من كذبها "^(٢) .

ومما لا جدال فيه أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران والأحوال، يتضى بالضرورة وينطلب أولاً وقبل كل شيء أن يكون الباحث على علم بهذه الأصول ومعرفة بتلك الطبيعة وإلمام بهائيك الأحوال. ولا يستطيع ذلك إلا من كان ذا بصيرة اجتماعية نافذة ، ونظر عقلى ثاقب ، يمكنه من التأمل والاستقصاء والغوص والبحث والتحقيق والتفيش ، فيصبح فقيهاً في فهم وقائع الحياة ، قادرًا على التنظير بخصوصها ، متمكنًا من استنتاج القوانين العامة التي تقسرها وتحكمها. هذا هو ما فعله ابن خلدون نفسه ، فاستطاع بقواعد المنهجية التي

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٧ .

وضعها واستخدمها أن يبتكر علم الاجتماع ويحدد موضوعه ومسائله . وفي ذلك يقول معلما ، ويوضح مستبصراً متفقنا : " واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة ، أعنّر عليه البحث وأدى إليه الغوص " ^(١) .

وسوف نتناول مصطلحات ابن خلدون المنهجية الواردة في هذه الفقرة ، كالتأمل والغوص بالشرح والتوضيح ، عند عرضنا لقاعدة السبر والتقسيم التي أشار إليها في مقدمته .

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

الفصل التاسع

إبداع المنهج الخلدوني

القاعدة المنهجية الرابعة : القياس بالشاهد وبالغائب

تمهيد :

القياس بالشاهد على الغائب مبني على قاعدة أن حكم الشيء حكم مثله والقياس في اللغة تدبر الشيء بغيره . ويفيد ذلك في معرفة الأسباب، أو البرهان على القضية الكلية واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام ما يعرف بقياس التمثيل والتعليل .

والقياس في الحقيقة هو الاستنتاج غير المباشر الذي هو في حقيقته استنتاج حقيقي ، لأنه انتقال من قضيتيْن أو عدة قضيبيْن إلى قضيَّة نهائية هي النتيجة ، ويلجأ العقل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس ، في الأحوال التي يكون فيها الاستنتاج المباشر غير ممكن ، والقياس استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب، أي الربط بين العلل والمعلولات ، والمبدأ الذي يستند إليه القياس هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده^(١) .

(١) انظر جميل صليبا ، المنطق ط ٢ ، ص ٣٨ ، ٤٩ ، والجنس هو الكلى الذى يندرج تحته ، كليات أخص منه ، ولا يوجد شيء أعم منه . ويعرف بأنه المقول فى جواب "ما هو" على كثريين مختلفين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة مختلفة الصور تعمها كلها صورة واحدة كالحيوان ، فإنه يعم الإنسان والسباع والطير والهوام والحشرات ، أما النوع فهو الكل الذى يندرج تحت كل أعم منه ، أي يوجد شيء أعم منه ، ويعرف بأنه القول فى جواب "ما هو" على كثريين مختلفين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة متفقة تعمها كلها صورة واحدة ، أو تعم عدة أشخاص متذبذب الصور أو تتطبق عليهم مثل الإنسان والسبع .

ومن أعظم صفات العقل معرفة التمايز والاختلاف . فإذا رأى الشيئين المتماثلين أى المتشابهين ، علم أن هذا مثل هذا ، فيجعل حكمهما واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك ، والحكم بأن شيئاً معيناً يشبه شيئاً معيناً آخر ، أى أنه نظيره يشترك معه في صفات كثيرة أو في كل الصفات يسمى قياس الطرد ، أما الحكم باختلاف شيئاً كالماء والتراب ، والتفريق بينهما لاختلافهما في الصفات ، فهو قياس العكس^(١) .

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال في بحوثهم . فعلماء أصول الدين ، أى علماء الكلام ، قد استخدموه للاستدلال به في العقليات ليصوروا به حجتهم^(٢) ، وعلماء أصول الفقه ، توصلوا به في الشرعيات ليستبطوا به أحكامهم ، ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين هما قانون العلية ، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث . ويتألخص قانون العلية في أن لكل معلوم علة ، أى أن الحكم في الأصل قد ثبت لعلة كذا^(٣) . أما قانون الاطراد في وقوع الحوادث فيفسر بأن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلوماً متشابهاً ، أى القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت المعلوم نفسه^(٤) . وعلى هذا الأساس يمكن القول

(١) انظر نقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٧١ .

(٢) وفي ذلك يقول ابن خلدون : " واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالهم على وجود الباري وصفاته ، وهو نوع استدالهم غالباً .. المقدمة ، ص ٤٦٦ .

(٣) يفسرون ذلك بقولهم إن حكم التحرير في الخمر معلوم بالإسكار ، أى أن الإسكار الذي ينبع عن شرب الخمر هو السبب في تحريرها .

(٤) يفسرون ذلك بقولهم إذا وجد الإسكار في الخمر وجد التحرير ، فإن وجد الإسكار في أى شراب آخر يجعلنا نجزم التحرير فيه هو بدوره .

بأن هناك نظاماً في الأشياء واطراداً في وقوع الحوادث . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن حوادث الطبيعة مطردة ، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو أن السبب الواحد يحدث تحت ظروف متماثلة النتيجة نفسها^(١) .

ويكون القياس من أربعة أركان هي الأصل والفرع والعلة والحكم. أما الأصل فهو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره، وأما الفرع فهو عكس الأصل ، أي أنه ما تفرع على غيره ، وأما العلة فهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . وأما الحكم فهو ثمرة القياس أو نتيجته والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلم الاجتماع الذي استحدثه . ولم يكن استخدام ابن خلدون إيهام أو التوسل به في الشرعيات ، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه ، وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه لقوانين التي استقرأها بالنظر في العمران البشري والمجتمع الإنساني . ويدعم ذلك الرأي الذي سبق لنا ذكره ، وهو أن ابن خلدون كان متكلماً وفقيهاً اجتماعياً ، جعل من المجتمع موضوعاً لكلامه وميداناً لفقهه وإصدار حكماته ، وأن علم الاجتماع الذي ابتكره هو نتاج المنطق الإسلامي الذي ينشد التوصل إلى اليقين .

(١) انظر على سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي ، ص ٨٥ ، ٨٥ .

وعلى الرغم من إمام ابن خلدون بمختلف العلوم التقليدية والعلقانية التي كانت قد تجمعت في عصره ، وإحاطته بها إحاطة الباحث المحقق والعالم المدقق ، كما تشهد بذلك الفصول التي كتبها في مختلف العلوم في مقدمته ، ومن بينها الفلسفة والمنطق ، فإنه لم يكن من أولئك الباحثين الذين انساقوا انساقاً جارفاً وراء أساليب التفكير الأرسطية ، واعتمدوا اعتماداً كلّياً على المنطق الصوري الذي كان لا يزال شائع الاستعمال بينهم .

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحکامه ، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله . ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه في "أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة"^(١) ، إلا أن الدولة بالرفرف ، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم . وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها ، وأما طول أمدها أيضاً فعلى تلك النسبة ، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً . والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفره كما قلناه ^(٢) .

(١) المقدمة ، ص ١٦٣ ، ويشير في قوله "وكثرة التابع كثرت من أعدادهم " إلى عدد بنى مرين في أول ملكهم في شمال إفريقيا . ويلاحظ أن ابن خلدون قد استخدم نوعين من القياس . أحدهما قياس الجملة ، وهو قياس مؤلف من عدة قضايا يكون محمول الأول منها موضوعاً للثانية ، ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة ، وذلك في قوله إن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول بالعصبية والعصبية بكثرة العدد ووفره . والقياس الثاني قياس شرطى قياس متصل ، وذلك في قوله "إذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعاً لها ، وكان أمد العمر طويلاً " .

(٢) يلاحظ أن ابن خلدون قد استخدم نوعين من القياس . أحدهما قياس الجملة ، وهو قياس مؤلف من عدة قضايا يكون محمول الأول منها موضوعاً للثانية ، ومحمول الثانية موضوعاً

ويعرض عدم القياس فى تمحیص الأخبار والروايات ، أو المعطیات الاجتماعية بوجه عام للزلل والخطأ. ويقول ابن خلدون فى ذلك : "وكثیرا ما وقع للمؤرخین والمفسرین وأئمۃ النقل من المغالط فی الحکایات والواقع ، لاعتمادهم فيها علی مجرد النقل غثاً او سمنينا ، ولم يعرضوها علی أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعیار الحکمة والوقوف علی طبائع الكائنات وتحکیم النظر والبصیرة فی الأخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا فی بیداء الوهم والغلط" (١) .

ويتبين من الاقتباس الذى أوردناه فى نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ المنهجية التي اعتمد عليها ابن خلدون في بحثه في ظواهر العمران واستقاء قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين، وهي مبادئ ينصح الباحث باتباعها إذا أراد أن يأمن للزلل وال الوقوع في الخطأ ، تلك المبادئ هي : (١) العرض على الأصول أي القوانين الصحيحة ، (٢) القياس الأشباه والنظائر ومنه قياس التمثيل أي قياس الغائب على الحاضر ، (٣) السبر أي التأمل واستخراج كنه الأمور بواسطة :

(أ) معيار الحکمة وهو المنطق ، أي الأداة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما يتصوره ويصدق به والموصولة الى اليقين بإعطاء أسبابه ونتائجها.

للثالثة، وذلك في قوله إن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول بالعصبية والعصبية بكثرة العدد ووفره . والقياس الثاني قياس شرطي متصل ، وذلك في قول "إذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعاً لها ، وكان أمد العمر طويلاً" .

(١) المقدمة ، ص ٩ ، ١٠ ، ويقصد بالأصول القوانين الصحيحة ، كما ذكر بعد ذلك بأربع صفحات إذ قال : "فلا تنفع بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحیصها بأحسن وجه ، المقدمة ، ص ١٣ ، ١٤ .

(ب) معرفة طبائع الحوادث من الذوات والأفعال وما يعرض لها من الأحوال.

(ج) تحكيم النظر وال بصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتقطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف ، وتمييز المتفق من المختلف والنظر في أسباب الاتفاق والاختلاف . وفي ذلك يقول ابن خلدون في فاتحة المقدمة : " وال بصيرة تقد الصحيح إذا تمقّل ، وال علم يجعل لها صفحات القلوب ويصلق " ^(١) . ويقول في موضع آخر بخصوص ما في بعض كتب التاريخ الشهيرة من الأخبار التي يطعن في صحتها ، " والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم " ^(٢) . وهكذا يحمل الناقد السليم الإدراك الثاقب للنظر الشديد التقطن مسؤولية وزن الأمور وقياس بعضها على بعض للوقوف على العلل والأسباب والوصول إلى البرهان اليقيني ، ويقول في ذلك : " والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه " ^(٣) . ويرى أن المجتمع يكون في حاجة ماسة إلى جهود مثل هذا الناقد العلمية ، عندما لا يتنزه أولو الأمر فيها عن التعسف والميل والانحراف ، ذلك لأن الدولة على حد تعبيره : " إن ذهبت مع الأغراض والحقود وما جلت بسماسرة البغى والباطل . نفق البهرج والزائف " ^(٤) .

ويستطيع من يقرأ المقدمة بإمعان أن يخلص إلى حقيقة تستحق منه عناية خاصة فيما يتعلق باعتماد ابن خلدون على القياس . فهو يستخدم قياس التمثيل ،

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٤ ، وتنقل تنظر وتتأمل ، ومنه مقالة العين ، وال بصيرة قوة القلب المدركة .

(٣) المقدمة ، ص ٢٣ .

(٤) المقدمة ، ص ٢٣ .

أو قياس الغائب بالشاهد عندما يكون بصدق تمحيق الروايات والأخبار عن أحوال الناس الاجتماعية في العمران فيما سلف من الزمان والبرهنة على صدقها أو كذبها، ويلجأ إلى القياس البرهاني أو الأصول ، أو قياس الشاهد على الغائب ، حينما يكون معنباً بالبرهنة على قانون اجتماعي استطاع أن يستقرئه من أحوال العمران في زمانه ، أو حتى عصره . وتزخر المقدمة بأمثلة شتى من هذين النوعين من القياس . ونذكر على سبيل المثال فقط شاهداً على استخدام ابن خلدون للقياس الأصولي ما ذكره في الفصل الخاص بصناعة الغناء من أنه " يحدث في العمران إذا توافر وتجاوز حد الضروري إلى الحاجي ثم إلى الكمالى وتقنوا ، فتحدث هذه الصناعة . لأنه لا يستدعياها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره . فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تقننا في مذاهب الملذوذات . وكان في سلطان العجم قبل الملة منها بحر زاخر في أمصارهم ومدتهم ، وكان ملوكهم يتذمرون ذلك ويولعون به ، حتى لقد كان لملوك الفرس اهتمام بأهل هذه الصناعة ، ولهم مكان في دولتهم ، وكانوا يحضرون مشاهدهم ومجامعهم ويفغنو فيها . وهذا شأن العجم لهذا العهد في كل أفق من آفاقهم ، ومملكة من ممالكهم " (١) .

(١) المقدمة ، ص ٤٢٦ .

تمهيد :

الفصل العاشر

إبداع المنهج الخلدوني

القاعدة المنهجية الخامسة : السير والتقسيم

السير والتقسيم هما أصل قاعدة من قواعد المنهج التي أرسى عليها ابن خلدون علمه الجديد ، ذلك لأنهما عمليتان عقليتان أساسيتان للبرهان بوصفهما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة . وهاتان العمليتان هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون ، تلك العملية التي تشمل على عمليات عقلية صغرى هي النظر ، والتأمل ، والتقطن ، والاعتبار ، والغوص ، ولا يمكن فهم عمليتى السير والتقسيم إلا فى إطار فهمنا لعملية الفكر الكبرى التى أولاها ابن خلدون عناية خاصة فى مقدمته ، وكتب فيها ثلاثة فصول كمدخل لذلك القسم المهم الذى خصصه لشئى العلوم النقلية والعقلية والتعلم وطرائقه^(١).

(١) هذه الفصول غير موجودة في طبعة الهوريلى والطبعات الأخرى المنقولة منها والمتدولة في العالم العربى ، ولكنها موجودة في طبعة الدكتور على عبد الواحد وافي . وتقع في بداية الباب السادس وعنوانه "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائل وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولوحات .. مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي ، عنوانين الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب على النحو التالى "فصل في الفكر الإنساني" ، و"فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفکر" ، و"فصل في العقل التجربى وكيفية حدوثه" - المصدر نفسه ، ص ١١٠٨ - ١١١٣ .

هذا فضلاً عما ذكره عن الإدراك والفكر في "المقدمة السادسة في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة"^(١) ، وفي "الفصل السابع عشر في علم المنطق"^(٢) من الباب السادس أيضاً ، وفي الفصل الرابع والعشرين منه "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"^(٣) ، ثم أخيراً في الفصل التاسع والعشرين من الباب نفسه "في وجه الصواب في تعلم العلوم وإفادته"^(٤) .

ووفق نظرية ابن خلدون عن الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذاته وقواه بعضها ببعض^(٥) ، يرى أن النفس قوة مدركة وأن "قوى الإدراك مرتبة ومرتبة إلى القوة العليا منها وهي المفكرة التي يعبرون عنها بالناطقة ، ققوى الحس الظاهرية بآلاته من البصر والسمع وسائرها ترتفق إلى الباطن وأوله الحس المشترك ، وهو قوة تدرك المحسوسات بمصرة ومسموعة وملمودة وغيرها في حالة واحدة . وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ، لأن المحسوسات لا تزدحم عليها في الوقت الواحد . ثم يؤدى الحس المشترك إلى الخيال وهو قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرداً عن المواد الخارجية فقط .. ثم يرتفق الخيال إلى الواهمة والحافظة . فالواهمة لإدراك المعانى المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراض الذئب . والحافظة لإبداع المدركات كلها متخلية وغير متخلية ، وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها ... ثم ترتفق جميعها إلى قوة الفكر ... وهي القوة التي تقع بها حركة الرؤية والتوجّه نحو

(١) المقدمة ، ص ٩١ - ١١٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٨٩ - ٤٩٢ .

(٣) المقدمة من ص ٥١٤ - ٥١٩ .

(٤) المقدمة ، ص ٥٣٣ - ٥٣٦ .

(٥) المقدمة ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

التعقل ... " ^(١) . ومن حيث إدراك الإنسان للعالم الاجتماعي المحيط به وجميع المعطيات الاجتماعية التي يستطيع التوصل إليها ، يمكن أن تسمى تلك العمليات النفسية التي يتضمنها الإدراك وهي الإحساس المشترك ، والتخيل ، والتوهم ، والحفظ ، ثم التفكير ، استبطانا اجتماعياً ، وهو عملية نفسية كبرى شاملة للعمليات الخمس ، التي تعد عملية التفكير أبرزها وأعظمها أهمية ، كما سنوضح فيما بعد .. فالعلماء عن طريق " المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى من الحافظة والواهمة على قوانين مخصوصة وترتيب خاص ، يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية التي للفكر في البدن ، وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها " ^(٢) . ويقرر ابن خلدون أن " هذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني ، وإليه تنتهي مدارك العلماء وترسخ أقدامهم " ^(٣) .

وما يهمنا في عملية الاستبطان الاجتماعي الكبرى هذه هي تلك العملية الخامسة الأخيرة وهي عملية التفكير التي لا يمتاز بها الإنسان عن الحيوان فحسب، بل يتفاوت فيها البشر بدرجة ملحوظة ، كما أنها العملية التي يتسعى عن طريقها الخلق والأصالحة ، وهي في رأينا العملية التي استطاع ابن خلدون بواسطتها ابتكار علمه الجديد وهو علم المعاشرة بين بنى الجنس ، وهذا ما سنبينه فيما بعد . والذى يحملنا على تسمية عمليات الإدراك النفسى الخمس استبطانا اجتماعياً هو

(١) المقدمة ، ص ٩٧ ، وقد غيرنا بعض الكلمات معتمدين في ذلك على مقدمة ابن خلدون " تحقيق على عبد الواحد وافي ، ص ٥١٣ ، وعلى مقدمة ابن خلدون ، تحقيق المستشرق الفرنسي " أ.م. كاتربير " ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٧ .

(٣) المقدمة ، ص ٩٧ .

أن ابن خلدون نفسه يقرر أن إدراك النفس الناطقة " على نوعين : إدراك بالظاهر وهو الحواس الخمس ، وإدراك بالباطن بالقوى الدماغية "(١) .

الاستبطان الاجتماعي :

ويفسر ذلك السبب في أننا وجدنا أن أكثر الاصطلاحات ملائمة لعملية الفكر الكبري التي أشرنا إليها آنفا ، والتي تشمل على العمليات العقلية المحددة التي وضحتها ابن خلدون في مقدمته ، هو اصطلاح " الاستبطان الاجتماعي " الذي يعني التأمل الذاتي في محتويات الشعور الاجتماعية(٢) ، تلك المحتويات التي تكون خارجة عن الباحث نفسه فيدركتها ويستطعها أي يحولها من شخصيات مادية موضوعية خارجة عنه إلى تصورات معنوية ذاتية مختزنة في باطنها، ثم يغوص فكره فيها ويحول بينها باحثاً عن المعانى التي يتناولها بالسبر والتقصيم حتى يتسلى له البرهان . ولقد هدتنا آراء ابن خلدون نفسه في عملية الفكر وتوجيهاته المنهجية في البرهان إلى هذا الاصطلاح المقتبس من علم النفس بعد تحديده بإكسابه المسحة الاجتماعية ، ليتلاعماً مع عملية التأمل في العالم الاجتماعي لاستقرار القوانين

(١) المقدمة ، ص ١٠٤ .

(٢) تعتمد عملية الاستبطان أو التأمل الباطني على تذكر الماضي الذي يكون قد أدركه الباحث بوسائله المختلفة ثم تبطنه واخترنه ، ولما كان الباحث الاجتماعي إنما يعني بجمع المادة الاجتماعية بغية تأملها فيما بعد وهو مختلف بنفسه عاكف على كتابة تقريره عن بحثه ، كما فعل ابن خلدون عند كتابة مقدمته ، فإن هذا الاستبطان يكون اجتماعياً ، ذلك بالنسبة لمحتويات الشعور لديه ، وهي المحتويات الاجتماعية التي تعنيه كباحث اجتماعي ، وفي هذه الحالة يكون تأمله الباطني اجتماعياً لا نفسياً ، بمعنى أنه لا يعني مطلقاً بكيفية إحساسه تلك المحتويات الاجتماعية ، تلك المحتويات التي تكون في ذهنه عالمًا اجتماعياً يبدو فيه وكأنما هو مسجل تسجيلاً سينمائياً ، فيستطيع الفكر في آية لحظة من لحظات التأمل أن يرى الرؤيا التي يطلبها .

الاجتماعية والكشف عنها كحقائق اجتماعية والبرهان عليها . وليس بخافٍ أن الاستبطان الاجتماعي عملية جد معقدة وصعبة ، لا يقدر عليها إلا الراسخون في العلم من وهم أنفسهم للبحث عن الحقيقة .

الغوص :

ولما كان الغوص عملية عقلية مرتبطة بعمليتي السير والتقسيم في عملية الاستبطان الاجتماعي ، فقد رأينا أن نبين كنهها في ضوء ما كتبه ابن خلدون في موضع معينة فيها . فهو يؤكد في حديثه عن علمه الجديد وموضوعه ومسائله " أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أurther عليه البحث ، وأدى إليه الغوص "(١) . ويزيد تلك العملية وضوحاً قوله في نهاية المقدمة ، أي نهاية الكتاب الأول الذي كشف فيه طبيعة العمران وما يعرض فيه: " وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كافية . ولعل من يأتي بعدها من يؤيده الله بفكرة صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبناه . فليس على مستربط الفن إحصاء مسائله ، وإنما عليه تعين موضوع العلم وتتوسيع فصوله وما يتكلم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكتمل"(٢) . ويفهم من ذلك أن الغوص يؤدي إلى الكشف عن الدرر ، وهي الجديد المبتكر من الأفكار في بحر العلوم الراخر .

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) المقدمة ص ٨٨ ، و "إحصاء" أصوب من "استقصاء" الواردة في طبعة "كاترمير" ويقصد بها إحصاء مسائله كلها ، ولكن "موضوع" الواردة في تلك الطبعة أصوب من "موضوع" الواردة في الطبعة المصرية للهوريني . انظر مقدمة ابن خلدون ، طبعة "كاترمير" ج ٣ ، ص ٤٣٤ .

وينصح ابن خلدون بتهيئة الذهن لعملية الغوص ، وذلك في المسائل العويصة التي يحار الفكر فيها ، فيقول معلماً موجهاً : " فإذا ابتنىت بمثل ذلك وعرض لك ارتياح في فهمك أو تشغيل بالشبهات في ذهنك ، فاطرح ذلك وابذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات ، واترك الأمر الصناعي جملة ، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ، وسرح نظرك فيه ، وفرغ ذهنك للغوص على مرامك منه ، واضعا قدمك حيث وضعها أكباد النظار قبلك .. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الإلهام الوسط الذي جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفطره عليك ^(١) .. فهو هنا ينصح بترك الأمر الصناعي ، أي علم المنطق ومبادئه ، وبالجولان في فضاء الفكر الطبيعي ، أي الذهن ذي الأبعاد المتعددة والمحتوى الحافل بشتى المعانى والصور ، ثم بتفریغ الذهن مما عدا موضوع البحث ليقوم الفكر بالغوص على ما يمكن أن يلتقط بالإلهام من قوانين بالاستقراء ، وما يصح أن يكون مادة للسبر والتقسيم للكشف عن العلل والأسباب ، وهكذا نجد أن الإلهام لا يكون إلا في أثناء عملية الغوص والتعمق وجولان الفكر في فضائه بين محبياته من المعلومات الحاضرة فيه ، وبذلك يكون الإلهام فيض الفكر ، ويكون أيضاً وسطاً بين العمليات العقلية السابقة عليه والعمليات الصناعية التالية له ، وهي إفراج المعانى الجديدة الملهمة في قوله الأدلة وصورها ، ثم كسوتها بصورة الألفاظ وإبرازها إلى العالم الخارجى ، عالم الخطاب والمشافهة ^(٢) .

(١) المقدمة ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، وقد صوبنا بعض الكلمات وفق ما ورد في مقدمة ابن خلدون ، طبعة "كتارمير" ، ج ٣ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ٥٣٦ .

والغوص كما ذكر ابن خلدون هو العملية التي يلجأ إليها أكابر النظار الذين يعنون بتنظير المسائل ، أى استقراء نظريات بتصديها . فهم " معتادون النظر الفكري ، والغوص على المعانى وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أموراً كليّة عامة " ^(١) . ويشبههم فى ذلك " أهل الذكاء والكيّس من أهل العمران ، لأنّهم يتزعّون بتقوّب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعانى " ^(٢) . وعندما يتناول أصول الفقه ومن اشتغلوا به وكان لهم فيه قدح مُعلى ، يقرر أنه كان لفقهاء الحنفية في الاستدلال العقلى واستنباط القوانين التي تستفاد الأحكام بها " اليد الطولى من الغوص على الكتب الفقهية ، وال نقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن " ^(٣) . فالغوص هنا هو الوسيلة للعثور على القواعد السليمة التي يمكن بناء الفتوى على أساسها ، أى هو الطريق إلى الابتكار والتقدّم . ويوضح هذا المعنى تمام الوضوح تفسيره لفساد أهل المدينة عندما تبلغ الحصارة فيها مبلغها من الترف والنعمة ، إذ يقول : " وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص ، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتآون بألوان الشر في تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسففة والتحليل على تحصيل

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٥٤٢ . ويلاحظ أن خطأ هؤلاء العلماء في نظر ابن خلدون ، ليس في قيامهم بعملية النظر والفكير أو بعملية الغوص ، ولكن في الحكم على تلك المعانى المنتزعة من المحسوسات والمجربة في الذهن أموراً كليّة عامة بأمر العموم ، " لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس " وكذلك في تطبيق الكل من بعد ذلك على الخارجيات ، المكان نفسه .

(٣) المقدمة ، ص ٤٥٥ .

المعاش من وجهه ، ومن غير وجهه ، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له ..^(١).

وهنا يبرز ابن خلدون ثلاث عمليات عقلية : أولها انصراف النفس عن كل شيء سوى الترف والمتعة والمال اللازم لتحصيلها ، وثانيها تركيز الفكر في هذه الأمور وما يرتبط بها في الذهن وجولانه بينها ، وثالثها الغوص على الحيل المبتكرة التي تمكن من تحقيقها .

السبير والتقطيم :

ووفق ترتيب العمليات الفكرية التي تجري في الذهن والتي تشتمل عليها عملية الاستبطان الاجتماعي الكبري ، تأتي من بعد العمليات العقلية المبينة آنفًا تلکما العمليتان اللتان تكونان أهم قاعدة منهجية عند ابن خلدون وهما السبير والتقطيم . وقد اعتمد عليهما اعتماداً كبيراً في الوصول إلى العلل الحقيقة للظواهر ، وإن كان في نظرنا قد انفرد بالفهم السليم لهاتين العمليتين اللتين يرد توضيجهما في كتب المنطق على أساس أن السبير هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي ، وأن التقطيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية^(٢) . ذلك أنه تقطن أن السبير عملية عقلية تأتي قبل التقطيم . السبير هو حصر الفكر في البحث في المعلومات الحاضرة في الذهن عن أقسام العلة أو الأوصاف التي تصلح للعلية والتقاطها ، والتقطيم هو تصنيف هذه الأقسام أو الأوصاف وإبطالها واحداً واحداً إلى أن يبقى قسم هو الوحدة الذي تتحصر فيه

(١) المقدمة ، ص ٧٣٢ .

(٢) انظر : على سامي النشار ، المصدر السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، وكذلك انظر نقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٠٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ .

العلة ، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلة . ويعزز رأينا هذا قول ابن خلدون عن المنطق وتفریق الناس بينه وبين العلوم الفلسفية " بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسیر به الأدلة منها كما يسیر من سواها "(١) .

وقد صرّح ابن خلدون في موضع واحد فقط بإجرائه عمليّي السبر والتقييم ، في الفصل الذي شرح فيه اختلاف الأمة في حكم منصب الخليفة والإمامية وشروطه (٢) ، عند تفسيره الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، فقال : " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها . ونحن إذ بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت . فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب ، وهي المقصودة من مشروعيتها . وإذا سبرنا وقمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقـة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها . وذلك أن قريشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف . فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغبهم . فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره ، فتفرق

(١) المقدمة ، ص ٤٦٥ ، وذلك على أساس أن المنطق هو الأمر الصناعي الذي يساعد الفكر في التنظير الصحيح ، انظر المقدمة ، ص ٤٩٠ ، ٥٣٦ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٩١ - ١٩٦ .

الجماعة وتختلف الكلمة . والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسين الحماية^(١).

فالسبير في الفقرة السابقة هو النظر والتقصي ومعرفة السبب في اشتراط النسب القرشى ومحاولة استقراء العلة في ذلك . وتدوى عمليته العقلية التي تحدث نتيجة جولان الفكر في الذهن إلى افتراض أن العلة في اشتراط ذلك النسب إما أن تكون مجرد التبرك بالقرشية التي ينتمي إليها رسول الله ، وإما أن تكون العصبية الطبيعية التي تقرىش . والتقسيم هو تحليل كل تعليل على حدة ، وإبطال ما لا مصلحة فيه في اشتراط النسب القرشى ، وإثبات ما يتحقق به حكم الشارع الذي رأى أن القرشية شرط خامس يضاف إلى شروط الإمامة والخلافة الأربع المعرفة وهي العلم ، والعدالة ، والكافية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأى والعمل^(٢) . وقد قام ابن خلدون بهذا التحليل ببراعته المعهودة ، ممهداً بذلك إلى الحكم الذي انتهى إليه ، والذي قرره بقوله : " فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكافية ، فرددناه إليها وطردنا العلة المستملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية

(١) المقدمة ، ص ١٩٥ ، والكرة الرجوع . ومن الغريب أن يفسر الدكتور على عبد الواحد وافي عبارة وسبينا وقسمنا " بقوله " من معانى القسم الرأى ، وأن يقع فى قلب الشيء فتنبه ، ثم يقوى ذلكظن ، فيصير حقيقة . وقسم أمره قدره (القاموس) ، وهذه المعانى هي المقصودة فى عبارة ابن خلدون ، أى إذا نظرنا وبحثنا وقدرنا الأمور " ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي ، ج ٢ ، ١٩٥ ، حاشية ٥٨٣ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٩٣ .

غالبة على من معها لعصرها ، ليتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن
الحماية "(١)" .

لقد كانت قاعدة السبر والتقسيم ، التي هي محور الاستبطان الاجتماعي عند ابن خلدون ، حجر الزاوية في ذلك البناء الفكرى العملاق ، وهو المقدمة . فلما أضاف إلى تلك القاعدة قاعدته المنهجية الخامسة وهي التعميم الحذر ، استطاع أن يخرج من مشكلة الاستقراء التي أساسها الانتقال من الجزئي إلى الكلى ، أي منحوادث المشاهدة إلىحوادث الأخرى التي لم تشاهد . وفيما يلى بيان هذه القاعدة وإلى أي حد بلغ حذر ابن خلدون في صياغة قوانينه الاجتماعية وبذورة نظرياته العمرانية ، التي استقرأها من مشاهداته ومطالعاته ومما استطاع أن يحصل عليه من أهل الخبرة في مختلف العلوم والفنون .

(١) المقدمة ، ص ١٩٦ .

الفصل الحادى عشر
إبداع المنهج الخلدونى
القاعدة المنهجية السادسة : التعميم الحذر

تمهيد :

من المعلوم أن طرق الاستقراء لا تجيز التعميم منحوتاتى تمت مشاهداتها إلىحوادث التي لم تشاهد ، ولكنها تبرهن على صحة الفروض بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير . وما لا شك فيه أنه لا معنى للبرهان في العلوم الطبيعية ، المادية العناصر إلا إذا كان مشتملا على التحقيق النام . فليس في صدق الأحكام التي يمكن التوصل إليها عن هذا الطريق شبهة ، لأنها مبنية على استقصاء جميع الحقائق الخاصة بكل الظواهر المعلومة لدى الباحث . وما على من يريد أن يتيقن صدقها إلا النظر في الأحوال الجزئية التي تتطبق عليها للتحقق من وجودها في جميع الأفراد . وهذا التحقيق ممكنا دامت الأجرام والمواد والمعادن المعروفة محدودة العدد .

ولكن الاستقراء الموسع الذي يعرف بالاستقراء العلمي يختلف كل الاختلاف عن الاستقراء العام ، الذي يبدأ بتفحص الأحوال الجزئية ثم ينتهي منها إلى قوانين وأحكام ونظريات عامة ، بعد اختبار عدد محدود من الحالات اختباراً علمياً منظماً ، يمكن من الانتقال من الحكم على الحقائق المشاهدة ، أي على بعض أفراد الشيء ، إلى الحكم على الحقائق غير المشاهدة ، أي على جميع أفراد الشيء . وقد سمى هذا الاستقراء الناقص أو غير النام استقراءً موسعاً ، لأن الفكر لا يتقييد فيه بالحدود المقررة ، بل يوسع نطاق التجربة واللاحظة وينتقل من

المحدود إلى غير المحدود . وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن نتائج الاستقراء الموسع أو الناقص أو العلمي ليست يقينية دائمًا . والاستقراء بهذا المعنى، يصلح للبحث عن الحقيقة وليس للبرهان عليها . فهو من هذه الناحية استنتاج مؤقت مفترض إلى نشاط تجريبي تؤدي إليه الأحداث الاجتماعية من تقاء نفسها ، كما يحدث في حالات الطوارئ مثلاً ، أو استنتاج مؤقت ينظر تحقيقاً تجريبياً يقوم به الباحثون بإرادتهم ووفق تدبير خاص منهم . وهذا صحيح لأن النتيجة في الاستنتاج لا تصدق إلا إذا صدق المبادئ . فإذا كانت الفروض ، وهي مبدأ الاستدلال ، مشربة بالشك كما هي الحال في الاستقراء ، فإن نتيجتها لا يمكن أن تكون يقينية .

ولما كان ابن خلدون قد اعتمد اعتماداً أساسياً على استقراء أحداث التاريخ ذاتِ كانت أو أفعالاً ، وعلى الاستقراء من ملاحظاته ، للتوصُّل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه في العمران البشري وصياغتها ، فإنه قد وجَد لزاماً عليه ، كعالم متتبِّه إلى عملية الاستقراء الناقص من جهة ، وطبائع الاجتماع الإنساني وال عمران البشري من جهة أخرى ، أن يتحفظ عند التعميم ، لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسع ، وبخاصة في محيط التجمعات البشرية المتفاعلة ، غير يقينية ، وإن كانت قريبة من اليقين ، إذا كان ذلك مبنياً على تكرار أحداث التاريخ المشابهة وإفضائها إلى نتائج مشابهة . ولذلك كان يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته . فيستخدم كلمات "في الغالب" و "من الغالب" ، "غالباً" ، و "في الأكثر" ، "في النادر الأقل" ، و "قد" الاحتمالية ، و "ربما" ، و "إلا في الأقل" .

عنوانين حذرة :

ويظهر ذلك بوضوح في بعض عناوين فصول المقدمة مثل : "إنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية"^(١) . و "إنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية"^(٢) . و "إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة"^(٣) و "إن المبانى التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل"^(٤) . و "إن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة"^(٥) ، و "إن القائمين بأمور الدين من القضاة والفتيا والتدريس والإمامية والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب"^(٦) ، و "من حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعد في ملكة أخرى"^(٧) ، و "نقسir الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم"^(٨) ، و "إنه لا تتفق الإجادة في فن المنظوم والمنثور معًا إلا للأقل"^(٩) .

(١) المقدمة ، ص ١٥٤ .

(٢) المقدمة ، ص ١٥٦ .

(٣) المقدمة ، ص ١٦٤ .

(٤) المقدمة ، ص ٣٥٩ .

(٥) المقدمة ، ص ٣٩٠ .

(٦) المقدمة ، ص ٣٩٣ .

(٧) المقدمة ، ص ٤٠٥ .

(٨) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي ، (ص ١٣٩٩) . وقد سقطت كلمة "غالباً" من الطبعة الباريسية .

(٩) المقدمة ، ص ٥٦٨ .

وكما يظهر حذر ابن خلدون عند التعميم في عناوين بعض فصول مقدمته، فإنه يظهر كذلك وبوضوح أكثر في سياق شرحه لآرائه وصياغة قوانينه وللبرهنة عليها . فهو عندما يبرهن على " أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنعه منهم "^(١) ، يبدأ بقانون اجتماعي أساسى هو أنه " من الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره "^(٢) ، لأن كل واحد من البشر لا يملك أمر نفسه ، والرؤساء والأمراء المالكون أمور الناس قليلو العدد بالنسبة إلى من يكونون في ملكتهم . وعندما يبرهن على " أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء "^(٣) ، يقول متحفظاً : " واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دونه الأربعة ويتلاذى ويتهم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس ، إلا أنه في انحطاط وذهب "^(٤) ، وكذلك يتوجه الاتجاه الحذر نفسه عندما يبرهن على مبدئه في " أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص "^(٥) ، ويحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال ، طول كل منها أربعون سنة ، ويقول في ذلك محتاطاً : " ولا تتعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده ، إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ، فيكون الهرم حاصلاً مسئولياً والطالب لم يحضرها ، ولو جاء الطلب لما وجد مدافعاً " . وهو يستعمل الاصطلاح الحذر نفسه عندما يقصد تحديد الاطوار التي تنتقل الدولة فيها ويكون لها فيها حالات متعددة ، ويكتب

(١) و (٢) المقدمة ، ص ١٢٥ .

(٣) المقدمة ، ص ١٣٦ .

(٤) المقدمة ، ص ١٣٧ .

(٥) المقدمة ، ص ١٧٠ .

القائمون بها في كل طور خلقاً من أحواله لا يكون مثلاً في الطور الآخر ، فيقول متحفظاً : " وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار " ^(١) .

اصطلاحات حذرة :

ويستعمل ابن خلدون الاصطلاحات الحذرة الأخرى التي يحتاط بها عند تفسير قوانينه مثل اصطلاحات : " في الأكثر " و " ربما " و " قد " و " في النادر الأقل " و " قل " . فهو عندما يبرهن على قانونه في " أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده " ^(٢) ، يقول في حذره المعهود : " وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية وجدن السلطان فى الأكثر لأنهم الغالبين لهم، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبيه والاقتداء حظ كبير " ^(٣) . عندما يفسر ما يعرض في الدول من حجر السلاطين والاستبداد عليهم ، يقول في استبصار وتفيق وواقعية : " فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتيهم ، وسببه في الأكثر ولایة صبى صغير أو ضعف من أهل المنبت يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه .. " ^(٤) ، فيكون له وزير يأنس منه العجز فيحجبه عن الناس وينسيه النظر في أمور الدولة ، التي يتولاها الوزير نيابة عنه فتستحكم له بذلك صبغة الرئاسة والاستبداد ويتتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده ^(٥) . ولكن ابن خلدون لا يقف في التفسير عند هذا الحد ، بل يعود

(١) المقدمة ، ص ١٧١ .

(٢) المقدمة ، ص ١٤٧ .

(٣) المقدمة ، ص ١٤٧ .

(٤) المقدمة ، ص ١٨٥ .

(٥) انظر المقدمة ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

فيقول في احتياط شديد : " وقد يتفطن ذلك المحجور المغلب لشأنه فيحاول بالخروج من ربة الحجر والاستبداد ، ويرجع الملك إلى نصبه ، ويضرب على أيدي المغلوبين عليه، إما بقتل وإما برفع عن الرتبة فقط ، إلا أن ذلك في النادر الأقل، لأن الدولة إذا أخذت في تغلب الوزراء والأولياء ، استمر لها ذلك وقل أن تخرج عنه ، لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسيين في نعيمه ... وهذا التغلب يكون للموانى والمصطنعين ضد استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم، وهو عارض للدولة ضروري كما قدمناه . وهذا مرضان لا براء للدولة منها إلا في الأقل النادر " ^(١) : وهناك أمثلة أخرى لحضر ابن خلدون عند تعليم مبادئه وقوانينه ونظرياته في الاجتماع الإنساني وال عمران البشري الذي عالج موضوعه ومسائله في مقدمته ، ولكننا نكتفى بما أوردناه على سبيل المثال لا الحصر .

والأمر اللافت للنظر هو أن كثيراً من تناولوا مبادئ ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد ، لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة في مقدمته . تلك القاعدة التي التزمها ابن خلدون في صياغة بعض نظرياته وتفسير عدد غير قليل من قوانينه في الاجتماع الإنساني وال عمران البشري ، لأنه كان على علم بطبيعة العمران ، وعلى بينة من الأحوال في الاجتماع الإنساني . وقد جعله ذلك يوقن بأن التعليم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر في تجمعاتهم ، أمر غير واقعي ، فإن كان قانون الاحتمال نشيطاً في العلوم الطبيعية المادية العناصر ، فإنه أعظم نشاطاً في العلوم الطبيعية البشرية العناصر ، وفي مقدمتها علم الاجتماع . وهو باعتباره علمًا لابد أن يضع علماؤه

(١) المقدمة ، ص ١٨٦ .

حساب الاحتمال في اعتبارهم . وإذا كانت حوادث الطبيعة كثيرة التعقيد والاشتباك ، فإن الحوادث الاجتماعية أشد تعقيداً وأعظم اشتباكاً ، وبخاصة في العمران الحضري الكامل^(١) .

السببية والاحتمالية :

لقد اعتمد ابن خلدون في تعميم استقراءاته من الحوادث الاجتماعية على مبدئين أساسيين ، استنجهما بدورهما من تأمل الواقع والأحوال على مر العصور والأجيال ، هذان المبدأان هما مبدأ السببية ومبدأ الاحتمالية ، فمبدأ السببية يقرر أن لكل معلوم علة ، وأن العلل المشابهة تحدث للمعولات المشابهة . ويدل ذلك على أن جميع الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين . وما ي قوله ابن خلدون في ذلك: " اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ، وربط الأسباب بالأسباب ... " ^(٢) . ولذلك قرر أن التاريخ: " في باطن نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق " ^(٣) . ومبدأ الاحتمالية يقرر أن العالم متsequ تجري حوادثه على نظام دائم لا يشذ عنه في الزمان شيء ، وأن نظام العالم كلي عام لا يشذ عنه في المكان حادث أو ظاهرة أو تغير . والحق أنه لو لا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلوم علة ، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الواقع ، ولو لا اعتقاده بأن الحوادث الاجتماعية إنما تجري على نظام كلي دائم ، لما استطاع أن يعمم أى حكم

(١) للوقوف على معنى العمران الحضري الكامل ، انظر الفصل السابع عشر من الباب الخامس من المقدمة في " أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته " ، المقدمة ،

٤٠١ ، ٤٠٠ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٥ .

(٣) المقدمة ، ص ٢٨ .

من أحكامه ، ولكن يصيرته النافذة أو قفته على ما للกثير من القوانين الاجتماعية من شدة. وهذا هو السبب في أخذه في منهجه الاجتماعي بقاعدة التعميم الحذر .

"لابد" الحتمية :

ولكن ابن خلدون قد توصل أيضا إلى قوانين اجتماعية عامة ، هي سنن لا تنقض بحال . وعند عرضه إياها وتفسيره لها كان كثيراً ما يستخدم اصطلاحاً حتمياً يدل على الضرورة هو "لابد" ، أو يكتفى بمجرد بسطها في شكل قضية واضحة سلسة كما في هذا القانون : "إن أحوال العالم والأمم وعواوينهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلف على الأيام والأزمنة وانقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمسكار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" ^(١) . وتحتوى المقدمة على العديد من هذه القضايا أو القوانين أو المبادئ الاجتماعية .

ولاستعماله الاصطلاح الحتمي "لابد" نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، تفسيره لحاجة البشر إلى الحاكم ، إذ يقول : "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العداون والظلم . وليس السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العداون عنهم لأنها موجودة لجميعهم ، فلابد من شيء آخر يدفع عدوan بعضهم عن بعض ... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان

(١) المقدمة ، ص ٢٥ .

طبيعية ولا بد له منها^(١). وفي معرض البرهان على "أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"^(٢) ، يقول ابن خلدون : "وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه . فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة ووحدة"^(٣).

والملاحظ أن ابن خلدون يستعمل الاصطلاح الحتمي "لابد" في الغالب ، عند تفسير الظواهر الاجتماعية المتعلقة بما هو طبيعي للبشر ، أي مرتبط بطبيعتهم البشرية وضروري لهم كبشر . فلا بد للإنسان من الاجتماع ، لأن الاجتماع الإنساني ضروري^(٤) ، ولا بد له من التعاون مع غيره من أبناء جنسه ليحصل له ولهم قوتهم وغذاؤهم الذي هو ضروري لحياتهم^(٥) . ولا بد للبشر "من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"^(٦) . وأجيال البدو طبيعية ، لأنهم : "المنت حلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام "^(٧) ، ولأنهم "مقصرؤن على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعادات"^(٨) . لذلك "تدعوهם الضرورة ولا بد إلى البدو ، لأنه متسع لما

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٤٣ .

(٣) المقدمة ، ص ٢٣٠ .

(٤) انظر المقدمة ، ص ٤٢ .

(٥) و (٦) المقدمة ، ص ٤٣ .

(٧) و (٨) المقدمة ، ص ١٢١ .

لا تسع له الحواضر من المزارع والفدان والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ^(١) .

ويترتب على الظواهر الاجتماعية الضرورية للبشر التي لابد منها، ظواهر اجتماعية أخرى ضرورية " لا بدية " ، أى حتمية لا مناص منها . فالملك في حقيقته ، كما قرر ابن خلدون ، هو الاجتماع الضروري للبشر . ولما كان مقتضى الملك ، في رأيه أيضاً ، التغلب والقهر اللذين كثيراً ما يفلت زمامها من الحكم المستبد ، الذي تصبح طاعته عسيرة ، والثورة عليه شديدة الاحتمال فقد "... وجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها سنة الله في الذين خلوا من قبل" ^(٢) . وهكذا نجد أن الظاهرة الاجتماعية القهريّة ، وهي الضبط الاجتماعي القانوني ، ظاهرة واجبة ، أى من سنن الاجتماع الحتمية المترتبة على ظاهرة اجتماعية أخرى طبيعية وضرورية وحتمية هي ظاهرة الملك أو الحكم في شتى صوره .

يبين من ذلك أن ابن خلدون قد أقام صرح علمه الاجتماعي ، الذي أنشأه بين العلوم علمًا جديداً مبتكرًا ، على مجموعات مترابطة من المبادئ والفرض ، والقوانين والنظريات الاجتماعية ، التي استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنساني والعمaran البشري ، " وما يعرض في العمran من دولة وملة ، ومدينة وحطة ، وعزّة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال مترقبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنظر" ^(٣) ، سواء كان ذلك في عصره وأوائمه ،

(١) المقدمة ، ١٢٠ .

(٢) المقدمة ، ١٩٠ .

(٣) المقدمة ، ص ٧ .

أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان . ولكن بفكرة الثاقب ، وإحاطته بشئى العلوم ، والإمامه بأصولها وبكيفية التنظير فيها ، استطاع أن يميز بين ما يقبل منها الاحتمال ويخضع لقانونه ، وما هو من سنن طبيعة الاجتماع ، لا يمكن أن ينتقض حال^(١).

(١) انظر حسن الساعاتي ، المصدر السابق ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٨ .

الفصل الثاني عشر
إبداع ابن خلدون
– فكرًا ومنهجًا –
في نظر علماء الغرب ومفكريه

إن مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام المستشرقين ، إلا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر ، ولم تخرج من ساحة الاستشراق فتدخل ساحة أبحاث العلماء ، إلا بعد العقد السابع من القرن المذكور .

فى الواقع إنها لم تبق مجاهلة لدى المستشرقين حتى ذلك التاريخ ، فإن "Dr. Bilio" D'Herbelot فى أواخر القرن السابع عشر ، و "Silvester Dossas" فى أوائل القرن التاسع عشر ، كانا قد كتبوا بعض المعلومات عن ابن خلدون ، ونشرتا بعض المقتطفات من مقدمته . غير أن اسم ابن خلدون لم يبرز بروزًا كافياً من بين أسماء الألوف من مؤلفي العرب الذين كانت تمر أمام أنظار المستشرقين ، كما أن المقدمة لم تبرز البروز الذى تستحقه من بين ألوف المؤلفات العربية التى كانت تسترعي دراساتهم ومطالعاتهم . فكل ما كتبه المشار إليها آنفًا لم يكفل تبرير أهمية المقدمة ، ولإظهار إبداع ابن خلدون .

إن هذا "الظهور" لم يتم إلا بعد نشريات هامر Hammer وشولتز Schulz : فقد نشر "هامر" أولاً رسالة بالألمانية عن بعض النواحي من تاريخ الإسلام ، أشار فيها إلى بعض آراء ابن خلدون . ولقبه بلقب "مونتسكيو العرب" .

وبعد ذلك نشر مقالاً في المجلة الآسيوية ، باللغة الفرنسية – سنة ١٨٢٢ عن مقدمة ابن خلدون ، استلقت به أنظار المستشرقين إليها قائلاً : " إن إصابة الحكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة ، تبهر أنظار كل من يطالعها".

وأضاف إلى ذلك مايلى " قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ، ما يستحق الترجمة – ترجمة تامة – بقدر مؤلف ابن خلدون هذا ".

كان هامر يشتغل عند ذاك يجمع الوثائق الازمة لكتابه تاريخه الكبير عن الدولة العثمانية ، على أساس مقابلة المصادر الشرقية بالمصادر الغربية ، وكان يخالط لذلك رجال الدولة العثمانية في عاصمتها ، ويراجع المخطوطات المخزونة في مكتباتها . وقد لاحظ ، خلال ذلك ، أن مقدمة ابن خلدون تقرأ هنالك بشغف عظيم ، ولا سيما في ترجمتها التركية ، فكتب في مقاله المذكور ما يلى :

" إن مقدمة ابن خلدون من أهم المؤلفات المنتشرة والمشتهرة في عاصمة السلطنة العثمانية ، وهي مما يطالعه جميع رجال الدولة والوزراء ، وأمراء الأروام ، والترجمة المتقدمين المستخدمين في المصالح المختلفة .

وتؤيداً لرأيه في أهمية هذه المقدمة ، نشر " هامر " عناوين الفصول التي تؤلف الأبواب الخمسة الأولى منها ، وأظهر أسفه الشديد على عدم عثوره على بابها السادس^(١) ، لعلمه بأن هذا الباب كان من أهم المصادر التي استقى منها " حاجي خليفة " المعلومات التي دونها في " كشف الظنون ".

ولم تمض مدة طويلة على انتشار مقالة هامر ، حتى عقب عليها " غارسن دو تاسي " *Garcin de Tassy* ، ذكر فيها بأنه وجد في المكتبة الملكية في باريس

(١) من المعلوم أن بيري زاده كان ترجم الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة ، دون باب السادس .

نسخة كاملة من مقدمة ابن خلدون ، ونشر عناوين الفصول التي تؤلف الباب السادس ، إتماماً لما كان نشره هامر .

ثم قام شولتز - سنة ١٨٢٥ - بدعائية قوية لمقدمة ابن خلدون: نشر في المجلة الآسيوية مقالاً " حول المؤلف التاريخي الانتقادي الكبير " لابن خلدون دعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها بكمالها .

انتقد شولتز الخطة التي كان يسير عليها المستشرون إذ ذاك، قائلاً :

" إنهم يهتمون بالشعراء بوجه خاص وبهمة المؤرخين والمفكرين، إن أبحاثهم توجه اهتماماً متساوياً نحو أخلف الآثار وأهم الأخبار ، فلا تميز كثيراً بين الأسطورة التي لا تفيدين شيئاً ، وبين الفلسفة التي تستحق انتباها جميع الذين ينزعون إلى التعمق والتأمل .

ثم نقل شولتز البحث إلى اهتمام الأوروبيين بالأدب اللاتيني في عصر الإنبعاث ، فقال : " لاشك في أن أجدادنا لو كانوا حصرروا اهتمامهم بغزليات الأدب اللاتيني ، من غير أن يطلغونا على كتابات مفكريهم ومؤرخيهم ، لظلت معرفتنا عن الأدب المذكور ناقصة جداً ، وفكتنا عنه مغلوبة تماماً ، إن موقفنا تجاه الأدب العربي الآن لا يختلف عن ذلك أبداً.

" ولأجل أن نوصل الناس إلى حالة تساعدهم على تقدير عبرية العرب الخالدة ، ولأجل أن نعرفهم ذهنية هذا الشعب الذي فتح العالم وحفظ العلوم .. أعتقد بأنه يجب علينا أن نعمل شيئاً غير تكرار أطلال المعلقات ومبالغات المتتبى ، تكراراً لا يعرف الانقطاع.

ثم عَقَبْ شولتز على كل ذلك بالعبارة التالية : " إننى كتبت هذه المطالعات واللاحظات ، تحت تأثير كتاب مخطوط طالعته أخيراً ، وأسفت جداً لأننى لم أرء مطبوعاً ومترجماً ترجمة تامة " .

إن كتابة شولتز هذه وجدت صدى عميقاً بين المستشرقين ، وحملتهم على نقل وترجمة بعض فصول المقدمة .

ولكن نسخ المقدمة المخطوطة المعروفة عندئذ كانت محدودة ، ولذلك لم تنشط هذه الحركة بالسرعة الكافية ، إلى أن أقدم المستشرق الفرنسي كاترمير *Qatremére* على طبع المقدمة في ثلاثة مجلدات سنة ١٨٥٨ . إن المستشرق المشار إليه - بعد أن أنجز طبع المقدمة - شرع في ترجمتها أيضاً ، ولكنه مات قبل أن ينفرد فيها كثيراً . فأخذ البارون دوسلان *De Slane* على عاتقه هذه المهمة ، وأنجزها بسرعة وطبع الترجمة مع مقدمة طويلة ، وشروح وتعليقات كثيرة - في ثلاثة مجلدات ، ظهر الأول منها سنة ١٨٦٢ ، والأخير سنة ١٨٦٨ .

إن هذه الترجمة أخرجت مقدمة ابن خلدون من دائرة اطلاع المستشرقين المحدودة ، ووضعتها في متناول العلماء والمفكرين .

إن المقدمة لم تقدر حق قدرها إلا نتيجة الأبحاث التي نشرت بعد ظهور ترجمتها الفرنسية . لأنها كانت قد ظلت حتى ذلك الحين محصورة في نطاق أبحاث المستشرقين الملمين باللغة العربية إماماً . وهؤلاء لم يكونوا بطبيعة الحال ، في وضع يساعدهم على تقدير أهمية مباحثتها حق التقدير ، ولا سيما وأهم أقسام المقدمة وأبدع مباحثتها يتعلق بعلم الاجتماع ، وهذا العلم كان عندئذ في بدء تكوينه ، ومسائله كانت لا تزال خارجة وبعيدة عن اطلاع المستشرقين ، بوجه عام ،

ولهذا السبب ، نستطيع أن نقول : " إن البارون دو سلان خدم ذكرى ابن خلدون خدمة لا تقدر بثمن ، بإقدامه على ترجمة المقدمة بتمامها .

إن انتشار ترجمة المقدمة أثرت في العلماء والمفكرين الذين اطلعوا عليها تأثيراً عميقاً ، وولدت في نفوسهم إعجاباً شديداً بعقرية هذا المفكر العربي العظيم ، الذي كان قد سبق الكثيرين من بحاثة الغرب إلى الكثير من الآراء والنظريات القيمة ، حتى إن هذا الإعجاب وصل عند بعضهم إلى درجة الاندهاش.

بعد انتشار ترجمة المقدمة ، صار علماء الاقتصاد والتاريخ والاجتماع يطعون على آراء ابن خلدون ، ويلفتون الأنظار إلى ما يجدون بينها من النظريات القيمة ، حول بعض المسائل التي لم يفرغوا هم من درسها وبحثها إلا في المدة الأخيرة .

فقد لاحظوا بدهشة كبيرة أن المعلومات التي كانت مقررة في تاريخ العلوم المذكورة تحتاج إلى تبديل وتحوير ، على ضوء الحقائق التي وجدوها في مقدمة ابن خلدون .

كانوا يزعمون قبلاً ، أن " فيكو " هو أول من فكر في فلسفة التاريخ ولكنهم علموا بعده ، أن ابن خلدون كان قد فعل ذلك - في مقدمته - قبل فيكو بمدة تزيد على ثلاثة قرون ونصف قرن .

وكانوا يزعمون قبلاً ، أن " أوجيست كونت " هو الذي أسس علم الاجتماع على أساس مستقلة علمية ، ولكنهم علموا بعده ، أن ابن خلدون قد سبق " كونت " إلى ذلك ، قبل مدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن .

وقد وجدوا أن كثيراً من الآراء والمبادئ التي قال بها علماء الاقتصاد ومفكرو الاجتماع - مثل جان باتيست ساي ، وكارل ماركس وباكوينين -

فى أواسط القرن التاسع عشر ، كانت مسطورة فى المقدمة التى كتبها ابن خلدون فى القرن الرابع عشر ، تارة فى حالة بذور وسائل صغيرة ، وطوراً فى حالة أغراض نامية كاملة^(١) .

ولذلك ، نجد أن مطالعة مقدمة ابن خلدون ، صارت تبهر أنظار العلماء المدققين ، وتحملهم على إظهار إعجابهم بها فى مقالات ، أو رسائل أو كتب ينشرونها .

إننا نستطيع أن نقسم ما كتبه الغربيون عن ابن خلدون ومقدمة ابن خلدون إلى ثلاثة أنواع أساسية :

أ - الدراسات التى تستهدف تحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضاً مباشراً، على شكل كتاب قائم بنفسه ، أو في مقالة خاصة في مجلة علمية .

ب - الأبحاث التى تخصص لابن خلدون ولمقدمة ابن خلدون ، في الكتب الباحثة عن الفلسفة الإسلامية ، أو تاريخ البلاد الإسلامية ، أو تاريخ العلوم عند العرب وال المسلمين بوجه عام .

ج - الأبحاث الواردة عن آراء ابن خلدون ونظرياته في الكتب العلمية العامة، عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع ، أو عن تاريخ هذه العلوم .

لا حاجة إلى البيان أن الأبحاث المدونة في النوع الأول من الكتابات والمؤلفات، تكون أكثر أهمية من غيرها ، لأنها تكون بطيئتها ، أكثر توسيعاً، وأعمق تحليلاً، وأدق بحثاً ، لاختصاصها بدراسة المقدمة بهيئتها المجموعة ، أو من ناحية من نواحيها المختلفة .

(١) انظر ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، طبعة موسعة ، ص ٢٥٣ .

غير أن ما يكتب عن المقدمة في النوع الثالث من الكتب يكون أكثر قيمة منها كلها ، لأنها تعين منزلة ابن خلدون في العلم وتاريخ العلم ، بصورة أهم وأتم من غيرها .

ونستطيع أن نقول : إن ابن خلدون لا يأخذ المكانة التي يستحقها في تاريخ العلوم والأفكار ، إلا بالدخول في مباحث هذا النوع من الكتب والدراسات العامة . وذلك لأن مؤلفات النوع الأول لا تخرج كثيراً عن نطاق مطالعات الاختصاصيين ، وأما ما يكتب في النوع الثالث من المؤلفات فهي التي تنتشر بين المفكرين والمتقين بوجه عام .

إنني أعتقد أن ابن خلدون صار موضع عناية لا بأس بها في النوع الأول والثاني من المؤلفات ، ولكنه لم ينل بعد ما يستحقه من العناية في النوع الثالث منها .

إن أهم نماذج النوع الأول من المؤلفات المتعلقة بابن خلدون ، هي الدراسات الخاصة التي نشرها "شميت" N.shmidt و"روزنثال" Rosenthal و"فون كريمر" Von Kremer . و "ليفين" Lewine و "بوتول" G. Bouthoul و "غابرييل" Gabrieli في اللغات الإنجليزية والألمانية والروسية والفرنسية والإيطالية ، ثم المقالات الخاصة التي كتبها ونشرها "رينيه مونيه" R. Maunier و "كولوزيو" Colosio و "فريرو" Ferreiro و "جومبلوفيش" Gumplovitz في اللغات المذكورة .

وأهم نماذج النوع الثاني هو ما كتبه عن ابن خلدون "كارادوفو" Carra de Vaux في كتابه "مفكرو الإسلام" ، و "دوبيير" De Boer في تأليفه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" ، و "ريختر" Richter G. في كتابه "مؤرخو العرب" ،

و "كليمان هوار" Cl. Huart فى كتابه "الأدب العربى" ، و "نيكلسون" Nicholson فى "تاريخ العرب الأدبى" ، و "غوتير" Gautier فى كتابه عن "العصور المظلمة فى المغرب" و "فور - بيكم" Faure-Bigue G. فى "تاريخ إفريقيا الشرقية ، فى عهد الحكم الإسلامى" .

وأما أهم نماذج النوع الثالث ، فهو : ما كتبه "فلينت" R. Flint فى كتابه عن "تاريخ فلسفة التاريخ" ، و "فارد" F. L. Vard فى تأليفه "علم الاجتماع النظري" ، و "رابلور" Ch. Rappaport فى كتابه "فلسفة التاريخ ، كعلم التطور ، " رينيه مونيه Rene Maunier فى كتابه "المدخل إلى علم الاجتماع" ، و "توينبى" Toynbee فى مؤلفه الكبير " دراسة فى التاريخ" .

أنا لا أود أن أستعرض وألخص كل ما جاء عن ابن خلدون فى هذه المؤلفات المتعددة ، بل أكتفى بذكر أبرز النماذج من الكلمات التى كتبت فى هذا الصدد فى الأنواع الثلاثة الآنفة الذكر ، لتعيين منزلته فى تاريخ علمى التاريخ والاجتماع على وجه الخصوص .

(١) لقد كتب العالم الاجتماعى ، لوسيك جومبلوفيتش ، بحثاً مهماً عن نظريات ابن خلدون ، بعنوان " مفكر اجتماعى عربى ، فى القرن الرابع عشر " قال فيه فيما قاله - بعد أن أشار إلى أن ابن خلدون لم يعرف إلا قليلاً.

" إن ابن خلدون يجوز أن يعتبر مفكراً عصرياً بكل معنى الكلمة ، من وجوه عديدة ..

" إنه لم يقع فى الخطأ الذى وقع فيه مفكرو القرن الثامن عشر فى صدد تقرير منشأ الفروق التى تشاهد بين الأقوام ..

إنه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ وزين ، وأبدى فى هذا الموضوع ، آراء عميقه جدا ليس قبل "أوجيست كونت" فحسب ، بل قبل "فيكتور" أيضا .

... وفي الحقيقة أن ما كتبه ابن خلدون ، هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع .

(ب) لقد نشر "استفانو كولوزيو" فى "مجلة العالم الإسلامي" الفرنسية - سنة ١٩١٤ - دراسة عن ابن خلدون قال فيها فى جملة ما قاله^(١) :

"ليس لأحد أن ينكر أن ابن خلدون اكتشف مناطق مجهولة في علم الاجتماع ... إنه سبق مكيافelli ومونتسكيو وفيكتور إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي ..." .

"إن مبدأ الحتمية الاجتماعية Determinism مما يعود الفخر في تقريره إلى ابن خلدون ، قبل رجال الفلسفة الوضعية Positivism وعلماء النفس بقرون متطاولة ..."

"إن المؤرخ المغربي العظيم اكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي" قبل كونسيدران ، وماركس ، وباكونين بخمسة قرون

"إذا كانت نظريات ابن خلدون في حياة المجتمع المعقدة تتضمن في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فإن ما يعزوه من شأن كبير إلى دور العمل والملكية والأجرة تجعله إماماً وسلافاً لاقتصادي هذا العصر...".

(١) لقد عرب الأستاذ عمر فاخوري هذه الدراسة ، ونشرها في رسالته "آراء غريبة في مسائل شرقية" ، المطبوعة بدمشق سنة ١٩٢٥ .

(ج) ... يذكر كولوزيو في خلال أبحاثه هذه ، ما قاله المؤرخ "أمارى" -

الذى اشتهر بدراسة تاريخ العهد العربى الإسلامى فى صقلية :

"إن ابن خلدون قد سبق أفذاذ الدنيا إلى فلسفة التاريخ ، والكلام عليها ."

ولى أن أقول : إنه لم يشق أحد منهم له غباراً ."

(د) - لقد نشر "ناتانيل شميت" الأستاذ فى جامعة كورنيل فى أمريكا -

سنة ١٩٣٠ - كتاباً بعنوان "ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف" استعرض
وحلل فيه آراء ابن خلدون بكل تفصيل ، واشترك مع القائلين بأنه يجب أن يعتبر
مؤسسًا لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع ، وقال فى جملة ما قاله :

"إن ابن خلدون اكتشف ميدان التاريخ الحقيقى وطبيعته ، وإنه فيليسوف
مثل أوجيست كونت ، وتوماس بكل ، وهيربرت سبنسر ، وإنه تقدم فى علم
الاجتماع ، إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه فى النصف الأول من القرن
الثاني عشر" .

وزيادة على كل ذلك قال شميت : " إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم
الاجتماع من جديد ، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون فى حينها فاستعانا
بالحقائق التى كان قد اكتشفها والطرائق التى كان قد أوجدها ذلك العبقري العربى
قبلهم بمنة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما
تقدموها به فعلًا ." .

(هـ) - لقد خصص المستشرق "كارادوفو" في المجلد الأول من كتابه

"مفكرو الإسلام" بحثاً مطولاً "لابن خلدون"؛ ذكر منه الكلمات التالية:

"إن نزعة الاهتمام بالبحث - في كل شيء - عن تاريخ النشوء والتطور وأسباب الحدوث والتقدم، تضع ابن خلدون - كاتب القرن الرابع عشر - في مصاف أرقى العقليات في أوروبا الحالية".

(و) - لقد خصص "جونييه" الأستاذ في جامعة الجزائر، فصلاً طويلاً لابن خلدون في الكتاب الذي نشره عن "العصور المظلمة في المغرب". مع أن الأستاذ المشار إليه يظهر في كتابه هذا بعض البعد عن الحياد العلمي - مما أدى به إلى سوء فهم بعض أقسام المقدمة - إلا أنه يعجب بابن خلدون إعجاباً شديداً، فيقول:

"المغرب الذي لم يكن غنياً بالرجال العظام، يكاد يملك بضعة أسماء نستطيع أن نضعها في مصاف ابن خلدون: مثل اسم هنريال Anibal أو القديس أوغسطين St. Augustin

"فى الحقيقة إن المكان اللائق لهذا المفكر في ذاكرة البشرية، هو فى صف أمثال هؤلاء العظام. ومع الأسف فإنه لم يوضع بعد فى ذلك المكان: لأن الذين يعرفونه لا يزالون قلائل.

"إن هذا المجد الدفين، يجب أن يبعث، على الأقل عندنا، نحن الفرنسيين .".

(ز) - لقد كتب الأستاذ "فارد Vard الأمريكي، في كتابه "علم الاجتماع النظري، في بحث مبدأ التعيين والاحتمالية في الحياة الاجتماعية Determinisme sociale ، العبارات التالية:

" كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدأ الاحتمالية في الحياة الاجتماعية مونتسكيو أو فيكتور. في حين أن ابن خلدون، كان قد قال بذلك وأظهر تبعية المجتمعات لقوانين ثابتة، قبل هؤلاء بمنة طويلة، في القرن الرابع عشر .".

(ج) - لقد كتب الأستاذ "روبرت فلينت" الإنجليزى فى كتابه "تاريخ فلسفة التاريخ" فصلاً عن ابن خلدون.

"من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ ، يتحلى الأدب العربى باسم من المع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكى فى القرون القديمة ، ولا العالم المسيحى فى القرون الوسطى ، يستطيع أن يقدم اسما يضاهى فى لمعانه ذلك الاسم . إن أول كاتب بحث فى التاريخ ، كموضوع علم خاص ، هو ابن خلدون " .

(ط) - خصص "دى بوير" De Boer - الأستاذ بجامعة أمستردام - بحثاً لابن خلدون فى خاتمة الكتاب الذى ألفه عن "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ، وكتب فى هذا الصدد ما يلى^(١) :

" يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها ابن خلدون كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، وهى فى جملتها عمل عظيم مبتكر . على أن القدماء لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق . فقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة ، جميلة الأسلوب ، ولكنهم لم يورثونا التاريخ علما من العلوم يقوم على أساس فلسفى . فمثلاً كانوا يعلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمن بعيد درجة أعلى مما بلغته فى المدنية ، بالاستاد إلى حوادث أولية ، كالزلزال والطوفان ونحوهما ، ومن جهة أخرى ، كانت الفلسفة المسيحية تعتبر التاريخ بوقائعه تحققأً أو تمهدأً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين عللـه القربيـة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها بالأدلة المقنعة ..

(١) نقل الكتاب المذكور إلى العربية ، بقلم الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وطبع فى القاهرة سنة ١٩٣٨ .

" ... وابن خلدون إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتي من بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة ، معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين .

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ، ولكن كما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من يخافه في أبحاثه . ومع هذا فإن كتابه أثر في الشرق زماناً طويلاً، وكثير من ساسة المسلمين الذين قصوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساساتها ، منذ القرن الخامس عشر ، كانوا من فرآ ابن خلدون وخرج في كتابه ..

ويقدر أ.أ. بليليف نظرية ابن خلدون تقديرًا عالمياً ملاحظاً أن ابن خلدون " ينتمي إلى عدد هؤلاء المفكرين والعلماء الذين يعتز بهم تاريخ البشرية الثقافي والتقدمي كله " ^(١) .

ويلاحظ أن أشمل الدراسات التي كتبت عن فلسفة التاريخ ، ربما كانت المجلدات التي نشرها " توينبي " الأستاذ في جامعة أكسفورد ، بعنوان " دراسة في التاريخ " يقع هذا المؤلف في ستة مجلدات . وقد نشر السادس منها سنة ١٩٣٩ .

يدرك توينبي في هذه المجلدات ابن خلدون عدة مرات ، ويشير إلى آرائه ونظرياته في أكثر من عشرة موضع ، ويخص بعضها أحياناً بعدة صفحات .

بعد " توينبي " ابن خلدون من العباقرة ، ويرى في مقدمته دلائل ساطعة على " سعة النظر ، وعمق البحث ، وقوة التفكير ، ويمثل إعجاباً بها .

(١) أ.أ. بليليف ، نظرية ابن خلدون التاريجية الاجتماعية ، المؤرخ الماركسي ، ١٩٤٠ ، عدد ٤ ، ص ٧٩ .

وفي الأخير ، يصدر تويني على عمل ابن خلدون ، هذا الحكم الثمين :
" إن ابن خلدون - في المقدمة التي كتبها ل تاريخه العام - قد أدرك
وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه. خلقه أى عقل
في أى زمان ومكان .. " .

المراجع

أولاً - المراجع العربية :

- ١ - أبو يعرب المرزوقي ، الاجتماع النظري الخلدونى ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٣ .
- ٢ - أعمال الملتقى الدولى الأول لابن خلدون " ، المركز الوطنى للدراسات التاريخية ، الجزائر - فرنسا ٤-١ سبتمبر ١٩٨٣ .
- ٣ - ابن تيمية ، نقى الدين ، كتاب الرد على المنافقين ، شرف الدين الكتبى وأولاده ، بمباى ١٩٤٩ .
- ٤ - ابن عاشور ، محمد الفاضل ، " ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٥ - ابن منظور ، لسان العرب .
- ٦ - التهانوى ، محمد أعلى بن على ، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (المعروف بكتاب اصطلاحات الفنون ، المكتبة الإسلامية، بيروت ، دون تاريخ .

- الساعاتى ، " المنهج الوضعى عند الغزالى " ، أعمال مهرجان أبى حامد الغزالى ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- السيد محمد بدوى ، المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- _____ ، علم الاجتماع ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- الطبرى ، محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ، طـ ١ ، دون تاريخ .
- الطنجى ، محمد بن تاویت (تحقيق وتقديم) ، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥١ .
- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن الكريم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، الجزء الخامس .
- المسعودى ، على بن الحسين ، مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ ، المطبعة البهية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ .
- المعجم الوسيط ، مجمع الفقه العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، الجزء الثاني .

- ١٥ - المقرىزى ، أَحْمَدُ بْنُ عَلَى ، الْمَوَاعِظُ وَالاعتبار بِذِكْرِ الْخَطَطِ وَالآثَارِ .
مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ هـ .
- ١٦ - النشار ، عَلَى سَامِي ، مَنَاهِجُ الْبَحْثِ عِنْدَ مُفَكِّرِيِّ الْإِسْلَامِ وَنَقْدُ
الْمُسْلِمِينَ لِلْمَنْطَقِ الْأَرْسْتِطَالِيَّسِيِّ ، دَارُ الْفَكْرِ الْعَرَبِيِّ ، القَاهِرَةُ ،
١٩٤٧ .
- ١٧ - الوردى ، عَلَى ، مَنْطَقُ ابْنِ خَلْدُونَ فِي ضَوْءِ حَضَارَتِهِ وَشَخْصِيَّتِهِ ،
مَعْهَدُ الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ ، القَاهِرَةُ ، ١٩٦٢ .
- ١٨ - اليافى ، عبدُ الْكَرِيمِ ، تَمَهِيدٌ فِي عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ ، دُونَ نَاسِرٍ ، دَمْشِقُ ،
١٩٥٧ .
- ١٩ - بوتول ، ابْنُ خَلْدُونَ : فَلَسْفَتَهُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ ، تَرْجِمَةُ عَادِلٍ زَعِيرٍ ،
دارِ إِحْيَاءِ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ ، الْحَلْبِيِّ وَشَرْكَاهُ ، القَاهِرَةُ ، ١٩٥٥ .
- ٢٠ - حسن الساعاتى ، أصول الاجتماع فی القرآن ، مجلة العلوم
الاجتماعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد الأول ،
١٩٧٧ .
- ٢١ - حسن الساعاتى ، المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ، أعمال
مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية
والجنائية ، ١٩٦٢ .
- ٢٢ - حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى : قواعد المنهج ،
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ط ١ ، ط ٥ .

- ٢٣ - حسن سعفان ، سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٢ .
- ٢٤ - دوركايم ، إميل ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود محمد قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٢٥ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٢٦ - سفيتلانا باتسيفا ، العمران البشري فى مقدمة ابن خلدون ، ترجمة عن اللغة الروسية ، رضوان إبراهيم ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس ، ١٩٧٨ .
- ٢٧ - صليبيا ، جميل ، المنطق ، منشورات عويدات ، لبنان ، ١٩٦٧ ، ط ٢ .
- ٢٨ - طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تحليل ونقد ، ترجمة عن الفرنسية محمد عبد الله عنان ، دار الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٢٥ .
- ٢٩ - عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٣٠ - عبد العزيز عزت ، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٢ .

- ٣١ - عبد الله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ، ١٩٢٥ .
- ٣٢ - على أومليل ، الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، دار النشر غير مذكورة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .
- ٣٣ - على عبد الواحد وافي ، ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٣٤ - عمر فروخ ، موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ٣٥ - مقدمة ابن خلدون ، تحقيق وتقديم ، على عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ط ٢ .
- ٣٦ - مقدمة العالمة ابن خلدون ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، دون تاريخ .



ثانيا - المراجع الأجنبية :

1. Ibn Khaldun, **The Muquaddimah**: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, Pantheon Books, New York, 1958
2. Konig, Réné, **Comte, Auguste** in David L. Sills (edr) International Encyclopedia of the Social Sciences, The MacMillan Company. The Free Press, 1968, Vol.3.
3. Lewis and Short, A Latin Dictionary, Oxford, 1966
4. Fischel, Walter J. Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research, Univ, of California Press, Berkeley and Los Anglos, 1967
5. Mahdi, Muhsin, Ibn Khaldun's Philosophy of History, George Allen & Unwin, London, 1957.
6. Ulken, Hilmi ziya, Le Pensée de l'Islam, Fakulteler Matbassi, Istambul, 1953.

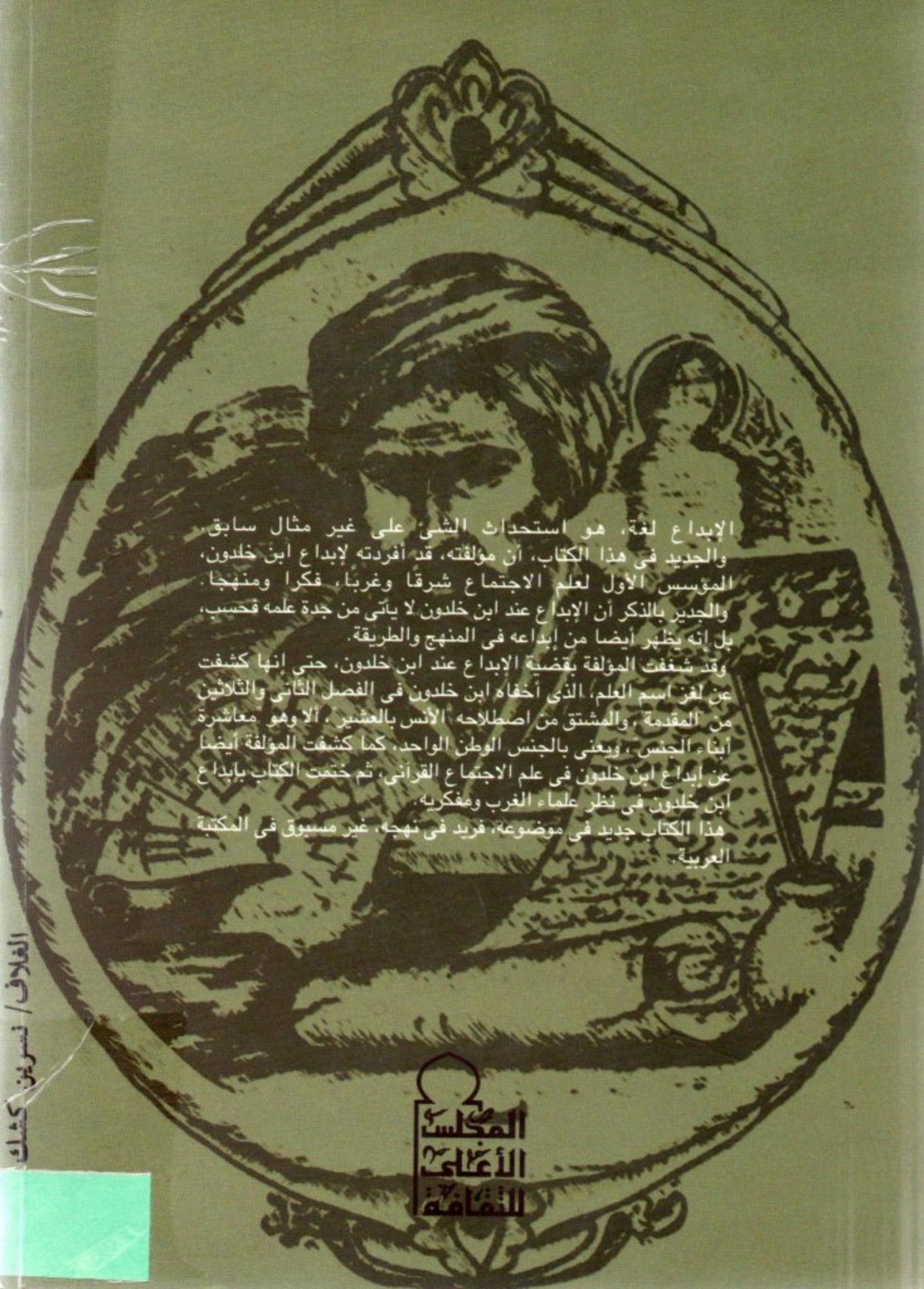
الفهرس

٥	المقدمة
٩	تقديم
١٥	الباب الأول : إبداع الفكر الخلدوني
٢٣	الفصل الأول : ابن خلدون مبدع علم المعاشرة
٣٧	الفصل الثاني : ابن خلدون مبدع علم الاجتماع القرآني ...
	الفصل الثالث : إبداع الفكر الخلدوني فی النظرية
٤٧	الاجتماعية
	الفصل الرابع : إبداع الفكر الخلدوني فی نظرية التطور
٥٩	التاريخي للمجتمع
	الفصل الخامس : إبداع الفكر الخلدوني والواقعات
٧٩	الاجتماعية "الظواهر الاجتماعية".....
٩٣	الباب الثاني : إبداع المنهج الخلدوني
	الفصل السادس: القاعدة المنهجية الأولى : "الشك
١٠١	والتمحيص".....
	الفصل السابع : القاعدة المنهجية الثانية : "الشخص
١١٩	المادي".....
	الفصل الثامن : القاعدة المنهجية الثالثة : "تحكيم أصول
١٤٧	العادة وطبيعة العمران".....

الفصل التاسع : القاعدة المنهجية الرابعة : "القياس بالشاهد وبالغائب"	١٦١
الفصل العاشر: القاعدة المنهجية الخامسة : "السبر والتقسيم"	١٦٩
الفصل الحادى عشر : القاعدة المنهجية السادسة : "التعيم الحذر"	١٨١
الفصل الثانى عشر: الإبداع الخلدونى "فكرةً ومنهجًا" فى نظر علماء الغرب ومفكريه.....	١٩٣
المراجع	٢٠٧

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

المراجعة اللغوية : آمال الديب
الإشراف الفنى : نسرين كشك



الابداع لغة، هو استحداث الشيء على غير مثال سابق
والجديد في هذا الكتاب، أن مؤلفته، قد أفردت له إبداع ابن خلدون،
المؤسس الأول لعلم الاجتماع شرقاً وغرباً، فكراً ومنهجاً.
والجدير بالذكر أن الإبداع عند ابن خلدون لا يتأتى من جدة علمه فحسب،
بل إنه يظهر أيضاً من إبداعه في المنهج والطريقة.

وقد شففت المؤلفة بقضية الإبداع عند ابن خلدون، حتى إنها كشفت
عن لغز اسم العلم، الذي أخفاه ابن خلدون في الفصل الثاني والثلاثين
من "المقدمة"، والمشتق من اصطلاحه "الأنس بالعيشير"، الا وهو معاشرة
أبناء الجنس، ويعنى بالجنس الوطن الواحد، كما كشفت المؤلفة أيضاً
عن إبداع ابن خلدون في علم الاجتماع القرآني، ثم ختمت الكتاب بإبداع
ابن خلدون في نظر علماء الغرب ومفكريه.

هذا الكتاب جديد في موضوعه، فريد في نهجه، غير مسبوق في المكتبة
العربية.

المجلس
الأعلى
للتقاويم